ISSN 2073–7203
e-ISSN 2073–7211

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

в России и за рубежом

№ 2 (38) 2020

Екатерина Гришаева, Валерия Шумкова. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и *RSST*

Стиг Хьярвард. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве

Мия Лёвхейм. Медиатизация религии: критическая оценка

Андреас Хепп. Исследование коммуникативных фигураций медиатизированных миров в условиях «тотальной медиации»

Хейди Кэмпбелл. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии

Стюарт Гувер. Медиация религиозных смыслов и новая религиозная чувствительность

Наталья Душакова. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях

Ольга Богданова. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику

Софья Тихонова, Елена Медведева. *Holy Selfie* в католицизме и православии: сравнительный анализ нового визуального канона

Елена Островская. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в *Facebook* и *Instagram*

Андрей Мурашко. Немти и золото: религиозное насилие и семантика наказания в древнеегипетской сказке

Даниил Мелентьев. Этнография и эротика в Русском Туркестане

Игорь Кузинер. «Мы теперь перед собой видим две церкви». Переходы в старообрядчество Белокриницкого согласия и особенности мультиправославного религиозного ландшафта после 1905 года

Елена Степанова. Вера Льва Толстого: тождество состояния и содержания

№ 2 (38) 2020

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

в России и за рубежом

Религия и новые медиа: основные подходы к исследованию

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

№2
(38) 2020

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

в России и за рубежом

2 2020 [38]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ

Москва, 2020

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор), Александр Агаджанян, Александр Кырлежев, Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректура *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы *Екатерина Гришаева*

Редакционная коллегия:

Апполонов А.В., канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*, канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, канд. филос. наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, канд. ист. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.,* канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М.Благоевич* (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллэм* (Франция); *Г. Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *К. Струп* (США); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Звеерде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru
E-mail: religion@ranepa.ru
119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.
Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:
38 685 — для физических лиц,
38 689 — для юридических лиц
ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)
В системе РИНЦ № 09–04/09–16
Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus, Web of Science, Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Религия и новые медиа: основные подходы к исследованию

Екатерина Гришаева, Валерия Шумкова. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и *RSST*. 7

Стиг Хьярвард. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве 41

Мия Лёвхейм. Медиатизация религии: критическая оценка 76

Андреас Хепп. Исследование коммуникативных фигураций медиатизированных миров в условиях «тотальной медиации» 98

Хейди Кэмпбелл. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии 124

Стюарт Гувер. Медиация религиозных смыслов и новая религиозная чувствительность 159

Наталья Душакова. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях 184

Ольга Богданова. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику 207

Софья Тихонова, Елена Медведева. *Holy Selfie* в католицизме и православии: сравнительный анализ нового визуального канона 235

Елена Островская. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в *Facebook* и *Instagram* 263

Varia

Андрей Мурашко. Немти и золото: религиозное насилие и семантика наказания в древнеегипетской сказке 293

Даниил Мелентьев. Этнография и эротика в Русском Туркестане 308

Игорь Кузинер. «Мы теперь перед собой видим две церкви». Переходы в старообрядчество Белокриницкого согласия и особенности мультиправославного религиозного ландшафта после 1905 года 345

Елена Степанова. Вера Льва Толстого: тождество состояния и содержания 377

Рецензии

Светлана Белоруссова. Православие в интернете и интернет в православии (Рецензия на: Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag. — 350 p.) 407

Софья Рагозина. Все еще ориентализм: как Запад видит ислам в интернете? (Рецензия на: Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. — 232 p.) 414

Валерия Шумкова. Cheruvallil-Contractor, S. and Shakkour, S. (eds.) (2015) *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. London: Bloomsbury Academic. — 256 p. 422

Илья Соков. McGuinness, M. and Fisher, J.T. (2019) *Roman Catholicism in the United States: A Thematic History*. New York: Fordham University Press. — 335 p. 430

Владислав Раздъяконов. Josephson-Storm, J. (2017) *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity and the Birth of Human Sciences*. Chicago University Press. — 400 p. 437

Справочная информация

Авторы 444

Аннотации 448

About the Journal 455

Table of Contents

Theme of the Issue: Religion and New Media: The Main Approaches to the Study

Ekaterina Grishaeva, Valeriia Shumkova. Middle-Range Theories in Religion and Media Studies: Mediation, Mediatization and RSST 7

Stig Hjarvard. Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion 41

Mia Lövheim. Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal. 76

Andreas Hepp. The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the "Mediation of Everything" 98

Heidi Campbell. Considering the Religious-Social Shaping of Technology. 124

Stewart Hoover. Mediation of Religious Meaning and Emerging Religious Sensibilities. 159

Natalia Dushakova. How Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media 184

Olga Bogdanova. Mediatization of Pastoral Care in the Russian Orthodox Church: Reasons Behind "Ask the Priest" Websites. 207

Sophia Tikhonova, Elena Medvedeva. Holy Selfie in Catholicism and Eastern Orthodoxy: A Comparative Analysis of a New Visual Canon. 235

Elena Ostrovskaya. Media Practices of Russian Speaking Orthodox Jews: Women's Groups and Rabbis' Blogs on Facebook and Instagram. 263

Varia

Andrei Murashko. Nemti and Gold: Religious Violence and the Semantics of Punishment in an Ancient Egyptian Tale 293

Daniil Melentev. Ethnography and Eroticism in Russian Turkestan. 308

Igor Kuziner. “Now We See Two Churches...” Conversions to the Old Believer’s Church of Belokrinitsa Agreement and Multi-Orthodoxy Religious Landscape after 1905 345

Elena Stepanova. Leo Tolstoy’s Faith: The Equivalence of State of Mind and Content 377

Reviews

Svetlana Belorussova. Eastern Orthodoxy in the Internet and Internet in Eastern Orthodoxy (Review of: Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag. — 350 p.) 407

Sofya Ragozina. Still Orientalism: How the West Views Islam in the Internet? (Review of: Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. — 214 p.). 414

Valeriia Shumkova. Cheruvallil-Contractor, S. and Shakkour, S. (eds.) (2015) *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. London: Bloomsbury Academic. — 256 p. 422

Ilya Sokov. McGuinness, M. and Fisher, J.T. (eds) (2019) *Roman Catholicism in the United States: A Thematic History*. New York: Fordham University Press. — 335 p. 430

Vladislav Razdyakonov. Josephson-Storm, J. (2017) *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity and the Birth of Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press. — 400 p. 437

Reference information

Authors 444

Summaries 448

About the Journal 455

Религия и новые медиа: основные подходы к исследованию

Екатерина Гришаева, Валерия Шумкова

Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и *RSST*

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-7-40

Ekaterina Grishaeva, Valeriia Shumkova

Middle-Range Theories in Religion and Media Studies: Mediation, Mediatization and RSST

Ekaterina Grishaeva — Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). ekaterina.grishaeva@urfu.ru

Valeriia Shumkova — Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). va.shumkova@urfu.ru

The article explores three seminal approaches to the study of religion and media: mediatization theory, mediation theory, and religious-social shaping of technology (RSST). The overview gives a comparative analysis of these approaches considering the relation between the genesis and conceptual frame of each approach and the scope and boundaries of its application. Firstly, we focus on the difference in the conceptualization of the relation of media and religion. The theory of mediatization emphasizes the transformation of religion by media, the theory of mediation studies media as a part of religious practices, and RSST is concerned with shaping of media technologies by religious communities. Secondly, we outline that the discussed approaches differ in their interpretations of religion, which is crucial in defining the

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 19-011-00871 «Социальные медиа как фактор трансформации православия в современной России». Мы признательны Наталье Душаковой и Полине Колозариди за комментарии и замечания, которые позволили сделать текст лучше.

level of the analysis. While the conceptual frameworks of institutional tradition of mediatization theory and RSST address the institutionalized forms of religions, other approaches are suitable for the study of religious institutions as well as individual "lived religion". The general optic, the scope and the boundary of each approach is defined by the way religion is related to the media, and by the level of analysis.

Keywords: religion and media, mediatization, mediation, religious-social shaping of technology, middle-range theory.

ДОСТАТОЧНО продолжительное время исследования религии и исследования медиа развивались обособленно. Отчасти это связано с тем, что для многих дисциплин с длительной академической историей рефлексия на тему (масс)медиа не считалась достойным занятием. Однако в последние десятилетия мы наблюдаем возросший интерес к проблеме взаимодействия религии и медиа, который выражается в росте как эмпирических, так и теоретических работ, специализированных журналов и тематических конференций. Настоящий обзор посвящен трем наиболее влиятельным подходам к религии и медиа. Первый подход, медиатизация религии, основан на теории медиатизации (*mediatization theory*), второй, медиация религии, — на теории медиации (*mediation theory*), третий подход, религиозно-социальное формирование технологий (*religious-social shaping of technologies,* RSST) построен на базе исследовательской области социального формирования технологий (*social shaping of technology,* SST). Теории, на которых строятся рассматриваемые подходы, относятся к теориям среднего уровня[1]. Они предлагают концептуальный аппарат для анализа медиа и религии, позволяя обобщить частные эмпирические исследования, но при этом не претендуют ни на фундаментальное описание и объяснение того, как устроено общество, ни на открытие новых методов.

Каждый подход имеет собственные академические корни (социология, антропология и этнография) и развивается в русле междисциплинарных исследований (коммуникации и медиа, технологии и науки). Это отражается на постановке проблем исследования, выборе методов, а также на понимании ключевых феноменов. Цель нашего обзора — сравнить эти стратегии иссле-

1. Merton, R.K. (1968) *Social Theory and Social Structure*, pp. 64–65. New York: The Free Press.

дования религии и медиа, учитывая связь между генезисом каждого подхода, его концептуальным аппаратом, и способами и границами его применения.

Предыдущие исследования и обзоры сравнивали подходы, руководствуясь различиями в определении религии и медиа[2]. В нашей статье мы смещаем акцент с определения каждой из сторон на то, каким образом концептуализируется их отношение. В частности, понимается ли это отношение как обусловленное медиа или религией, или и тем, и другим в равной мере. Для понимания отношения медиа и религии недостаточно определить каждую из сторон: важно рассмотреть сам процесс взаимодействия религиозных акторов с медиа, т.е. включенность медиа в различного рода социальные и религиозные практики[3]. Этот локус позволяет сопоставить то, каким образом теоретизируется присутствие медиа в религиозных сообществах и жизни индивидов — как фактор изменений или их интегральная часть. Подобное рассмотрение дает нам возможность представить специфику концептуального аппарата каждого из подходов и указать на различие в их применимости. Наше рассмотрение организовано следующим образом. Мы начинаем с генезиса и подходов и того, как определяется отношение религии и медиа, далее детализируем это отношение, описывая концептуальный аппарат, а в заключение намечаем возможные пути применения этих подходов. Мы также суммировали критические аргументы в отношении каждого подхода, чтобы акцентировать моменты, нуждающиеся в проработке.

1. Теория медиатизации: изменение религии под влиянием медиа

Фридрих Кротц определяет медиатизацию как метапроцесс, аналогично индивидуализации, глобализации и коммерциализации[4]. Создавая новые технологические возможности для коммуника-

2. Lundby, K. (2013) “Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media”, in H. Campbell (ed.) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 225–237. London: Routledge; Campbell, H. (2017) “Surveying Theoretical Approaches within Digital Religion Studies”, *New Media & Society* 19(1): 15–24.

3. Социальные практики включают в себя форму телесных и ментальных активностей, вещи и их использование, сопутствующие понимание действий, эмоции и мотивацию. Reckwitz, A. (2002) “Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing”, *European Journal of Social Theory* 5(2): 243–263.

4. Krotz, F. (2009) “Mediatization. A Concept With Which to Grasp Media and Societal Change”, in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 21–41. New York: Peter Lang.

ции (мобильные телефоны, интернет), замещая традиционные формы или объединяя уже существующие[5], медиа трансформируют способы социальных взаимодействий, и это приводит к изменению во всех сферах общественной жизни.

Развитие теории медиатизации тесным образом связано с работами Маршалла Маклюэна[6], который рассматривал технологические характеристики доминирующих медиа как определяющие развитие того или иного типа общества. Идеи Маклюэна, задавшие направление многих медиаисследований во второй половине XX века[7], критикуют за технодетерминизм и медиацентризм. Теория медиатизации переосмысливает это наследие, однако в ее интересе к социальным изменениям, возникшим как следствие распространение медиа, сохраняется медиацентризм.

Теория медиатизации анализирует социальные изменения с двух сторон. Во-первых, документируются новые формы медиа и количественно фиксируется рост их использования[8]. Во-вторых, делается качественный анализ того, каким образом изменения в медиа способствуют изменениям в различных сферах жизни общества, и как меняется отношение индивидов к социальным и культурным практикам вследствие использования медиа. Например, под влиянием медиа политика становится зрелищем: политические дебаты уподобляются спортивному состязанию, где не столько важно содержание сообщения, сколько умение «держать удар» и манера поведения[9].

В исследованиях медиатизации можно выделить институциональную[10] и социально-конструктивистскую[11] традиции. Обе тра-

5. Schulz, W. (2004) "Reconsidering Mediatization as an Analytical Concept", *European Journal of Communication* 19(1): 87–101.
6. McLuhan, M. (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man*. London; New York: Routledge.
7. См.: Meyrowitz, J. (1985) *No Sense of Place. The Impact of the Electronic Media on Social Behavior*. New York; Oxford: Oxford University Press; Sundar, S.S., Limperos, A.M. (2013) "Uses and Grats 2.0: New Gratifications for New Media", *Journal of Broadcasting and Electronic Media* 57(4): 504–525.
8. Krüger, O. (2018) "The 'Logic' of Mediatization Theory in Religion: A Critical Consideration of a New Paradigm", *Marburg Journal of Religion* 20(1): 1–31.
9. Mazzoleni, G. (2008) "Mediatization of Politics", in W. Donsbach (ed.) *The International Encyclopedia of Communication: Vol. VII,* pp. 3047–3051. Malden, MA: Blackwell.
10. Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.
11. Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", *European Journal of Communication* 28(6): 615–629; см. также перевод статьи в настоящем выпуске.

диции сосредоточены на фиксации социальных изменений, возникающих в результате использования медиа. В первом случае акцент делается на способности медиа изменять функционирование социальных практик внутри институтов, согласуя их с собственной логикой. Институты выступают скорее пассивными акторами, которые следуют влиянию медиа. Во втором случае, способность медиа изменять социальные практики уравновешивается способностью акторов адаптировать медиа под свои потребности: использование медиа зависит от специфики социальной области. Таким образом, социальные практики, включающие в себя использование медиа, либо трансформируются под влиянием логики медиа, либо рассматриваются как результат взаимовлияния медиа и социальных акторов.

1.1 Институциональная традиция

В центре внимания институциональной традиции — влияние института медиа на практики внутри других социальных институтов. Согласно Стигу Хьярварду, к концу XX века медиа становятся автономным институтом с особым режимом функционирования или логикой медиа, к которой вынуждены адаптироваться другие институты[12], изменяя нормы и способы своей деятельности. Последние попадают в зависимость от медиа, поскольку медиа формируют репрезентации их деятельности. В этой ситуации социальные институты все чаще выступают как поставщики сырого материала, который медиа затем используют и изменяют в соответствие со своими целями[13].

Понятие логики медиа является центральным для концептуализации процесса медиатизации, и вместе с тем одним из уязвимых мест институциональной традиции вследствие своей нечеткости. Изначально это понятие было предложено Дэвидом Алтейдом и Робертом Сноу[14] в 1979 году. Этот термин, оставляя в стороне анализ содержания сообщения, указывает на особенности формата медиа: на то, как организован материал, в каком

12. Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105.
13. Hjarvard, S. (2012) "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion", in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 21–44. Göteborg: Nordicom. См. также перевод в настоящем выпуске.
14. Altheide, D.L., Snow, R.P. (1979) *Media Logic.* Beverly Hills, CA: Sage.

стиле он представлен. При помощи понятия «логика медиа», исследователи стремились показать, что на процесс коммуникации влияет не только и столько содержание сообщения, но и его формат.

Хьярвард помещает этот концепт в институциональный контекст, развивая изначальное определение логики медиа: это понятие используется для объяснения механизма влияния медиа на другие социальные институты. Согласно его определению, логика медиа или *modus operandi* опосредована технологическими возможностями (печатное, электронное или цифровое медиа), жанровой спецификой медиатекста и коммерциализацией, которая приводит к стандартизации медиатекстов[15]. (Обсуждение критики этого концепта будет приведено нами далее).

Наряду с медиатизацией культуры и политики, Хьярвард рассматривает медиатизацию религиозных институтов. Он подчеркивает, что «медиатизация религии касается способов изменения религиозных организаций, практик и верований в связи с ростом воздействия медиа как внутри, так и вне института религии»[16]. Медиа не только изменяют *modus operandi* религиозных организаций и общин, но и перехватывают у них право формировать общественные представления о религии и деятельности религиозных организаций[17]. Анализируя влияние медиа на публичные репрезентации религии[18], Хьярвард выделяет три формы медиатизированной религии: (1) религиозные медиа, (2) журналистика о религии и (3) банальная религия (*banal religion*), которые соотносятся с метафорами медиа у Джошуа Мейровица[19]: медиа как проводники, языки и среды[20].

15. Hjarvard, S. “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”.
16. Ibid., p. 26.
17. Hjarvard, S. “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”, p. 108.
18. Как подчеркивает Мия Лёвхейм, подход Хьярварда к религии коренится в когнитивной антропологии. Хьярвард ставит акцент на вере, воображении и объяснении, что связывает религию с конструированием и поддержанием определенного мировоззрения.

    Подробный разбор понимания религии Хьярвардом и его теоретических следствий см.: Lovheim, M. (2011) “Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal”, *Culture and Religion* 12(2): 153–166, а также публикуемый в настоящем выпуске перевод.
19. Meyrovitz, J. *No Sense of Place. The Impact of the Electronic Media on Social Behavior*.
20. См.: Hjarvard, S. “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”.

Зависимость религиозных организаций и индивидов от логики медиа не дает оснований рассматривать их как пассивных участников процесса. Так, Хьярвард указывает на активное освоение медиа религиозными акторами, понимая медиатизацию как двунаправленный процесс:

> С другой стороны, медиа оказались глубоко интегрированы в жизненный мир этих институтов. Не в последнюю очередь, цифровые и интерактивные медиа стали неотъемлемой частью повседневной жизни большинства социальных институтов, и позволили и организациям, и индивидам более гибко взаимодействовать, несмотря на пространственно-временные ограничения[21].

Но этот тезис является скорее поправкой *ad hoc* и не получает детальной проработки. Эту линию развивает Мия Лёвхейм в своей статье, посвященной применению Хьярвардом теории медиатизации к религии[22]. Она указывает, что институциональный подход, которым руководствуется Хьярвард, нуждается в доработке: недостаточно просто постулировать агентность религиозных акторов, необходимо включить ее в концептуальный аппарат, пересмотрев при этом определение религии. В своей критике Лёвхейм, по сути, стремится синтезировать институциональную версию теории медиатизации и теорию медиации, о которой речь пойдет ниже.

1.2 Социально-конструктивистская традиция

В противоположность институциональной, социально-конструктивистская традиция в исследовании медиатизации выводит на первый план коллективы индивидов и их социальные практики. Сторонники этой традиции, стремясь избежать медиацентризма[23], определяют медиатизацию не как «объективный» социальный процесс, вызванный медиатехнологиями, но как результат взаимодействия индивидов и медиа. Контекстуализированные взаимодействия индивидов с медиа являются той плоскостью, в которой анализируются изменяющиеся медиаландшафт и со-

21. Ibid., p. 25.

22. Lövheim, M. “Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal”.

23. Медиацентризм характеризует исследования, где в фокусе находятся сами медиа как движущие силы социальных изменений, но при этом слабо учитывается контекст их использования.

циальные структуры. Здесь ключевыми являются два концепта: коммуникация и коммуникативная фигурация.

Один из центральных аргументов Андреаса Хеппа заключается в том, что мы конструируем социальную реальность в ходе коммуникации, и теперь в них важную роль играют медиа. В своем понимании коммуникации Хепп основывается на идеях Томаса Лукмана и Питера Бергера[24], но развивает их подход применительно к современной ситуации. Коммуникация понимается в широком смысле как «любая форма символической интеракции, которая может быть как сознательной и спланированной, так и опривыченной и ситуативной»[25]. Ник Коулдри и Андреас Хепп подчеркивают, что коммуникация, формируя наше представление о мире, имеет настолько же осязаемый эффект, что и любые другие физические действия и практики: «Мы “создаем” значение нашего социального мира посредством различных коммуникативных процессов; мы рождаемся в мире, в котором коммуникация уже существует; мы узнаем характеристики этого социального мира (и общества) в (коммуникативном) процессе освоения речи»[26].

Для детального анализа роли коммуникации в конструировании социального мира Коулдри и Хепп выделяют несколько уровней. Первый — это уровень коммуникативных действий (*communicative actions*), то есть единичных актов коммуникации. Далее они группируются в коммуникативные практики. Так, спрашивать или отвечать на вопрос — это примеры коммуникативных актов, а обсуждение текстов на семинаре — коммуникативная практика. Коммуникативные практики материальны, т. е. связаны с определенными физическими действиями и объектами (например, медиа), а некоторые формы деятельности некоммуникативного характера могут в действительности иметь коммуникативное измерение (например общение знаками при строительстве моста). Таким образом, медиа как материальные объекты участвуют в процессе конструирования социальной реальности.

При анализе влияния материальности медиа, или «формирующих сил медиа», важно принимать во внимание процессы

24. Berger, P.L., Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. *London: Penguin.*

25. Couldry, N., Hepp, A. (2017) *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press.

26. Ibid.

институционализации и реификации[27] (или материализации медиа). Хепп определяет институционализацию как опривычивание «форм взаимодействия, которые выстраиваются вокруг определенного медиа»[28], другими словами, каким образом различные медиа организуют коммуникацию. Например, общение при помощи мобильного телефона институционализирует отношения внутри триады: «тот, кто звонит», «тот, кому звонят» и «свидетели». Реификация предполагает, что медиа влияют на то, как выстраиваются взаимодействия акторов. Например, приложение Tinder, предлагая поиск партнеров, является материальным выражением функции «сводни».

На последующих уровнях происходит собственно конструирование социального мира. Так, на третьем уровне наборы коммуникативных практик и связанных действий образуют коммуникативные формы. Например, социальное пространство университета составляют такие наборы практик, как участие в заседании кафедры, проведение семинара, планирование лекции и т.д. Важно то, что эти формы внутренне структурированы, а люди вовлечены во взаимодействия сознательно.

На четвертом уровне коммуникативные формы объединяются в паттерны, которые относятся к институциональному уровню. Так, сфера образования составлена из паттернов сложных коммуникативных форм, включая множество взаимозависимых акторов, их действия и практики. На этом уровне становится возможным анализ властных отношений между группами акторов.

Формы и содержание коммуникации неразрывно связаны с той областью социального, где они локализованы. Это нас подводит к тому, что медиатизация должна анализироваться в контексте. Для этого Хепп предлагает концепт коммуникативной фигурации[29]. Основываясь на работах Норберта Элиаса, он определяет ее как «сеть индивидов или, в более широком смысле, акторов, включая коллективы и организации»[30]. Хепп выделяет три компонента коммуникативной фигурации: констелляция акторов, тематический фрейм, который определяет тематику обсуждений,

27. Hepp, A. “The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the ‘Mediation of Everything’”.

28. Ibid., p. 620.

29. Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*. London; New York: Routledge.

30. Elias, N. (1978) *What is Sociology?* p. 15. London: Hutchinson.

и коммуникативные практики[31]. Хепп указывает, что коммуникативные фигурации меняются с изменением медиа ансамбля[32], и это дает возможность отследить, как изменения на микроуровне (индивидуальное использование медиа), возникшие вследствие медиатизации, влияют на мезо- и макроуровни.

В отличие от институциональной версии медиатизации, социально-конструктивистский подход не разрабатывается специфически для анализа современных религиозных явлений, поэтому нельзя привести конкретного определения. Как указывают Коулдри и Хепп, для религиозной сферы характерна трансляция религиозного содержания через специфические коммуникативные формы (например, молитву, проповедь). Несмотря на это, такие формы не полностью независимы и могут использоваться в других социальных контекстах, например, в политической агитации.

Применения подхода

На основе известных нам исследований, мы приводим ниже те направления, где применение теории медиатизации к религии имеет наибольший потенциал, но не ограничивается ими. Характерное для институциональной традиции представление о влиянии медиа на практики внутри институтов делает его наиболее продуктивным в исследовании репрезентации религии в публичном пространстве медиа. Социально-конструктивистская традиция, фокусирующаяся на взаимовлиянии медиа и социальных акторов, лучше приспособлена для исследования того, как религиозные акторы используют медиа.

Медиатизация и секуляризация. Учитывая, что в центре теории медиатизации находятся социальные изменения[33], предсказуемо, что внимание большего числа исследователей направлено на связь медиатизации и секуляризации. Центральный вопрос:

31. Hepp, A., Hasebrink, U. (2018) "Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach", in A. Hepp, A. Breiter, U. Hasebrink (eds) *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*, pp. 15–48. Basingstoke: Palgrave MacMillan; Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything".

32. Совокупность медиа, используемых в определенном социальном поле (social domain). Он также выделяет медиарепертуар: совокупность медиа, используемых индивидом. См.: Hepp, A., Hasebrink, U. "Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization".

33. Schulz, W. "Reconsidering Mediatization as an Analytical Concept".

каким образом медиа влияют на присутствие религии в публичных сферах и как это отражается на процессах секуляризации[34]. В наиболее развернутом виде этот анализ представлен в работах скандинавских исследователей[35]. Авторы сходятся в том, что в скандинавском контексте массмедиа усиливают присутствие религии в публичном пространстве, но религиозная проблематика фреймируется в соответствии с ценностями секулярного большинства.

Религиозные акторы в публичном пространстве и медиатизация. Здесь исследователи, во-первых, фокусируются на попытках религиозных акторов влиять на общественные репрезентации религии: защищать религиозные ценности[36], использовать общественный резонанс для привлечения внимания общественности к жизни церкви[37] и др. Во-вторых, интерес представляет то, каким образом религиозные индивиды используют новые медиа для обсуждения религии вне контроля институции[38].

Детерриторизация религиозных сообществ. Хепп указывает, что новые медиа могут способствовать формированию религиозных сообществ вне зависимости от географических границ, т. е. приводить к детерриторизации[39]. При этом, как показывает

34. Lundby, K. (2016) "Mediatization and Secularization: the Transformations of Public Service Institutions — the Case of Norway", *Media, Culture & Society* 38(1): 28–36; Hjarvard, S. *The Mediatization of Culture and Society*.

35. Niemelä, K., Christensen, H.R. (2013) "Religion in Newspapers in the Nordic Countries in 1988–2008", *Nordic Journal of Religion and Society* 26(1): 5–24; Lundby, K. et al. (2018) "Religion and the Media: Continuity, Complexity, and Mediatization", in I. Furseth (ed.) *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, pp. 193–249. Cham: Palgrave Macmillan; Lövheim, M., Linderman, A. (2015) "Media, Religion and Modernity: Editorials and Religion in Swedish Daily Press", in T. Hjelm (ed.) *Is God Back?: Reconsidering the New Visibility of Religion*, pp. 28–66. London: Bloomsbury Academic.

36. Christensen, H.R. (2012) "Mediatization, Deprivatization, and Vicarious Religion. Coverage of Religion and Homosexuality in the Scandinavian Mainstream Press", in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*, pp. 63–79. Göteborg: Nordicom.

37. Moberg, M., Sjo, S. (2012) "The Evangelical Lutheran Church and the Media in Post-Secular Finland", in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*, pp. 79–95. Göteborg: Nordicom.

38. Lövheim, M. (2013) "New Media, Religion, and Gender: Young Swedish Female Bloggers", in K. Lundby (ed.) *Religion Across Media. From Early Antiquity to Late Modernity*, pp. 153–168. New York: Peter Lang.

39. Hepp, A., Krönert, V. (2010) "Religious Media Events: The Catholic 'World Youth Day' as an Example for the Mediatisation and Individualisation of Religion", in N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz (eds) *Media Events in a Global Age*, pp. 265–282. London: Routledge; исследование детерриторизации религиозных сообществ рассматривается в рам-

Крюгер, важно критически анализировать это социальное влияние медиа, поскольку здесь работают и другие культурные и исторические факторы. Учитывая распространение христианства в Европе и буддизма в Азии, «история религии — это история детерриторизации»[40].

Исследование кросс-медиальных практик. Религиозные организации используют совокупность различных медиа, чтобы закрепить свое присутствие в публичном пространстве. Использование разных типов медиа для сходной цели или в одной и той же ситуации одновременно (например, поиск дополнительной информации в смартфоне при просмотре телевизора) исследователи обозначают как кросс-медиальность. Этот феномен представляет несомненный интерес. Насколько нам известно, исследования кросс-медиальности до этого не проводилось в отношении религиозных сообществ, но ситуация глубокой медиатизации указывает на его продуктивность и значимость.

Критика и границы применимости

Признавая эвристический потенциал теории медиатизации, ученые указывают на необходимость доработать ряд концептов и на границы ее применимости.

Медиацентризм остается важным критическим аргументом, на который, однако, стремится ответить социально-конструктивистская традиция[41]. Сущность его заключается в том, что, рассматривая влияния медиа на общество, теория медиатизации сосредотачивается на технических характеристиках медиа, и не учитывает влияние других факторов: метапроцессов (помимо медиатизации), социальных, политических и культурных особенностей контекста. Например, на присутствие религии в публичном пространстве медиа оказывают влияние такие процессы

ках исследовательского проекта «Религия и меньшинства»: ZeMKI Lab (2018) "Minorities and the media", *University Bremen*. 19 November 2018 [https://www.uni-bremen.de/en/zemki/research/research-projects/minorities-and-the-media/, accessed on 12.03.2020].

40. Krüger, O. "The 'Logic' of Mediatization Theory in Religion: A Critical Consideration of a New Paradigm", p. 19.

41. Hepp, A. (2014) "Communicative Figurations: Researching Cultures of Mediatization", in L. Kramp, N. Carpentier et al. (eds) *Media Practice and Everyday Agency in Europe*, pp. 83–99. Bremen: edition lumière.

как глобальная миграция, альянсы политических и религиозных акторов[42].

На сегодняшний день большая часть критических аргументов адресована институциональной традиции. Пожалуй, самым уязвимым местом институциональной традиции является понятие логики медиа. В своей недавней книге Ник Коулдри критикует это понятие, поскольку оно объединяет различные виды «логик» под видом одной «общей “логики”»[43]. Кнут Лундби, развивая эту мысль, подчеркивает, что не существует универсальной логики медиа: «не имеет смысла говорить о единой логике медиа, но важно уточнить, каким образом различные возможности медиа применяются в различных моделях социальных взаимодействий[44]. Например, пользователи различных возрастов будут по-разному использовать мобильный телефон: таким образом, нельзя говорить о том, что есть логика медиа, присущая мобильному телефону как технологическому артефакту. Логика медиа формируется в результате контекстуализированного взаимодействия с медиа и может изменяться от ситуации к ситуации.

Важно учитывать, что теория Хьярварда исходит из представления о медиа как массмедиа, и для применения к слабо институционализированной интернет-коммуникации нуждается в дополнительной разработке[45]. Институциональная традиция часто подвергается критике за то, что недостаточно учитывает агентность религиозных акторов. Лёвхейм указывает на то, что не только медиа трансформируют религию, но сами институты и акторы адаптируют медиа под свои нужды, тем самым привносят изменения в способы их функционирования. В частности, они могут использовать интернет-медиа, чтобы рассказывать о своей вере, таким образом делая медиа средством трансляции религиозных смыслов[46]. Помимо этого, исследователи сходятся в том, что при-

42. Krüger, O. “The ‘Logic’ of Mediatization Theory in Religion: A Critical Consideration of a New Paradigm”.

43. Couldry, N. (2008) “Mediatization or Mediation? Alternative Understandings of the Emergent Space of Digital Storytelling”, *New Media & Society 10*(3): 373–391.

44. Lundby, K. (2009) “Media logic: Looking for Social Interaction”, in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concepts, Changes, Consequences,* pp. 101–119. New York: Peter Lang. P. 115

45. Finnemann, N.O. (2011) “Mediatization Theory and Digital Media”, *Communications* 36(1): 67–89.

46. Lövheim, M. “Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal”.

менение институциональной версии имеет свои культурно-исторические ограничения. Она хорошо подходит для исследования репрезентаций религии в тех контекстах, где медиа институционализированы[47]. Концептуальный аппарат этой традиции не позволяет полностью уловить специфику не институционализированной интернет-коммуникации[48], и лучше всего работает при анализе массмедиа.

Социально-конструктивистская традиция успешно отвечает на критические аргументы, высказанные в адрес институциональной традиции, помещает взаимодействие агентов с медиа в центр своего рассмотрения. Но это, в свою очередь, порождает новые проблемы. Так, рассматривая концепцию коммуникативной фигурации, Ким Шредер отмечает, что «вследствие масштабируемости коммуникативная фигурация может оказаться пустым понятием: коммуникативной фигурацией можно назвать все что угодно»[49]. Кроме этого, коммуникативная фигурация делает упор на горизонтальные связи между акторами и плохо приспособлена для фиксации отношений власти и неравенства[50].

2. Теория медиации: медиа как репозиторий религиозных смыслов

Теория медиации подвергает критике технодетерминизм и медиацентризм, присущие теории медиатизации (в большей степени институциональной традиции), фокусируясь на том, как медиа воспринимаются и используются людьми, а не как медиа влияют на среды, где происходит их использование[51]. Похожий ход совершает социально-конструктивистская традиция теории медиатизации, акцентируя то, что использование акторами медиа в различных социокультурных контекстах приводит к их изменению. Вместе с тем теория медиации в большей степени рассматрива-

47. Hjarvard, S. “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”.

48. Finnemann, N.O. “Mediatization Theory and Digital Media”.

49. Schrøder, K.C. “Communicative Figurations and Cross-Media Research”, in A. Hepp, A. Breiter and U. Hasebrink (eds) *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization,* p. 416. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

50. Bilić, P. (2019) “Media, Social Ontology and Intentionality: Notes from MetaTheoretical Borders”, *Javnost — The Public* 26(1): 1-16.

51. Lundby, K. “Introduction: ‘Mediatization’ as a Key”.

ет медиа как язык и как продолжение социального, нежели как фактор изменений.

Рассматривая медиа как продолжение существующих коммуникативных процессов, теория медиации постулирует диалектику взаимодействия медиа и социума. Помещая в центр внимания специфику социального, она вместе с тем признает многообразие способов влияния медиатехнологий[52]. Так, Мартин-Барберо призывает понимать технологию не как внешний фактор, который воздействует на социальное, а как часть коммуникативных процессов, в нем происходящих. Ник Коулдри указывает на то, как важно учитывать множественность логик медиа, чтобы ухватить многообразие способов, какими они вплетены в социальное. Эта же идея о многообразии способов, какими медиа и специфика контекста могут влиять друг на друга, лежит в основе определения Роджера Сильверстоуна. Он указывает, что использование медиа меняет социальное, а это в свою очередь меняет восприятие и использование медиа и в противоположном направлении:

> Медиация является, по сути, диалектическим понятием, которое с необходимостью рассматривает процессы коммуникации как институционально и технологически обусловленные и укорененные. В результате медиация предполагает понимание того, как коммуникация изменяет социальную и культурную среды, в которых она происходит, а также то, как участники, индивиды и институты, относятся к этой среде и друг к другу. Одновременно требуется рассматривать социальное в качестве медиатора (*a consideration of the social as in turn a mediator*): институты и технологии, как и те значения, которые они несут, опосредуются в социальных процессах рецепции и потребления[53].

Концепция социального как медиатора, согласно Сильверстоуну, указывает на то, что восприятие и содержание медиасообщения продолжает транслироваться в ходе социального взаимодействия, другими словами, медиироваться.

52. Став медиатором между человеком и миром, медиа способствовали распространению культуры коммодификации и глобализации, что привело к изменению таких социальных институтов как семья, школа, церковь, в целом — к изменению характера коммуникации в обществе. Martín-Barbero, J. (2006) “A Latin American Perspective on Communication/Cultural Mediation”, *Global Media and Communication* 2(3): 285.

53. Silverstone, R. (2005) “The Sociology of Mediation and Communication”, in C.J. Calhoun, C. Rojek, B.S. Turner (eds) *The Sage Handbook of Sociology,* p. 189. London: Sage Publications.

Понимание социального как медиатора, одно из центральных для теории медиации, восходит к работам Хесуса Мартина-Барберо. Критикуя англоязычную теорию коммуникации и марксизм за инструменталистское понимание идеологии, он подчеркивает, что содержание медиасообщения не воспроизводится получателем в своем первоначальном виде, но подвергается интерпретации или вызывает сопротивление. Коммуникация происходит в контексте жизненного мира и наполняется смыслами с ним связанными: другими словами, медиатехнологии — это продолжение процесса коммуникации, а медиасообщение интерпретируется получателями в горизонте их жизненного мира. Таким образом, медиация, осуществляемая технологиями, воспринимается, скорее, как часть процесса коммуникации, а в фокус исследовательского внимания перемещается на производство смыслов.

Таким образом, теория медиации, в отличие от теории медиатизации, помещает в центр рассмотрения практики производства и потребления смыслов (*meanings*). В фокусе ее внимания — то, что люди делают с медиа и как это влияет на процессы производства смыслов. В этом случае технические характеристики медиа, хотя и определяют этот способ медиации, имеют второстепенное значение. Другими словами, медиа, наряду с другими, являются еще одной социальной средой, где происходит смыслообразование и потребление.

Следуя концепции социального как медиатора, теория медиации отвергает противопоставление религии и медиа, аргументируя, что медиа инкорпорированы в существующие религиозные практики. В частности, мы не можем узнать, каким образом медиа изменили религию, потому что сами медиа — неотъемлемая часть социальных взаимодействий, и мы не можем представить себе мир без медиа[54]. Теория медиации различным образом была применена к исследованию религии Стюартом Гувером, в Центре исследования религии, медиа и культуры Университета Колорадо (Боулдер), а также коллективом исследователей под руководством Биргит Майер в Университете Утрехта.

Гувер подчеркивает, что в современном обществе медиа — это социальные практики: практики медиапроизводства и медиапотребления[55]. В связи с тем, что медиа интегрированы в ткань

54. Hoover, S.M (2006) *Religion in the Media* Age, p. 21. London; New York: Routledge. См. также перевод третьей главы в настоящем номере.

55. Ibid., p. 26.

социального, невозможно провести черту, которая разделяет медиированное и немедиированное религиозное смыслообразование. Например, телепрограмма о запрете абортов обсуждает уже сложившиеся в религиозном сообществе представления и может подтверждать существующие установки зрителей; таким образом, невозможно установить, какие смыслы приходят из медиа, а какие существовали до них. Опираясь на работы Стюарта Холла, Гувер использует термин «артикуляция», чтобы концептуализировать эту взаимозависимость. Гувер подчеркивает, что в этом случае неверно понимать медиа как инструмент коммуникации, но они «интегрированы (*articulated into*) в практики использования и локализованы в материальности (*location of materiality*[56])»[57].

Гувера интересует, каким образом медиа являются «поставщиком» религиозных символов, ценностей и идей. Вслед за Мартином-Барберо он признает, что в современной культуре медиа принадлежит центральная роль: это связано с их включенностью в политические процессы и тем, что они формируют культуру, будучи сами частью культуры. Центральная роль медиа в культуре может изменить способы медиации религиозных смыслов: медиа могут оттеснить на второй план религиозные институты, которые до этого были их авторитетными и нормативными источниками[58]. Для того чтобы понять это влияние, его необходимо локализовать и выбрать соответствующую исследовательскую оптику. Указывая центральное значение проекта «Я» для общества позднего модерна, Гувер полагает, что ухватить роль медиа в процессе религиозного смыслообразования можно анализируя Я-нарративы, или процесс конструирования религиозной идентичности[59]. Ссылаясь

56. Например, жидкокристаллический дисплей, установленный в храме.

57. Hoover, S.M. (2020) "Modes of Understanding of the Religion 'Object' in North Atlantic Modernity", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5(2019): 362.

58. Согласно Гуверу, мы можем определить специфику религии, только изучая, как производители и потребители медиа конструируют религию в «реальных» ситуациях и практиках, поскольку в современном обществе экзистенциальные смыслы образуются во многом через истории, концепты и в пространстве медиа. В своем понимании религии он основывается на определении К. Гирца: религия — это «(1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности, таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» Hoover, S.M. *Religion in the Media Age*, p. 23.

59. ibid., p. 21.

на Поля Рикера, он подчеркивает, что идентичность с неизбежностью медиируется посредством различных «символов, знаков, языков, текстов, и других культурно-символических ресурсов»[60].

Необходимость концептуализировать новые медиа стала одним из факторов появления в рамках этого подхода концепции интернета как «третьего пространства» (*third space*), предложенной Гувером и Аш-Шейби[61]. В этом случае интернет рассматривается как пространство, отличное от приватного и публичного, где возможна артикуляция гибридных религиозных идентичностей. Онлайн-среда рассматривается как новый контекст, где выражение идентичности происходит вне контроля религиозного института, а религиозные сообщества, взаимодействуя с технологиями, могут создавать новую эстетику и новые авторитеты.

Аналогично Гуверу, Майер указывает на невозможность разделить религиозные практики и практики медиации. Однако ее подход предлагает более радикальный взгляд на их соотношение: любая религиозная практика эта и есть практика медиации трансцендентного. Майер здесь следует расширенной трактовке медиа: различные материальные предметы — дерево, камень, и проч. могут служить медиумами. Поясним это на простом примере. Архитектура храма выражает представление о трансцендентном через эстетику, таким образом, наша связь с трансцендентным медиируется посредством архитектуры. В этом же смысле Библия является медиатором: текст и его носитель опосредуют нашу связь с трансцендентным. Так, наше выражение религиозного всегда связано с материальностью и опосредовано этой материальностью.

Майер понимает религию как «специфическую для людей систему идей и практик, соотнесенных с областью неэмпирического, или запредельного, которая становится доступной для наших органов чувств только посредством медиации, и таким образом, нуждается в медиа»[62]. В подходе Майер к религии как практики медиации важными являются два понятия: эстетическая формация (*aesthetical formation*) и формы чувственности (*sensational*

60. ibid., p. 91.

61. Hoover, S.M. and Echchaibi, N. (2014) "Media theory and the 'third spaces of digital religion'". *Center for Media, Religion, and Culture*. 24 May 2014. [https://thirdspacesblog.files.wordpress.com/2014/05/third-spaces-and-media-theory-essay-2-0.pdf, accessed on 14.03.2020].

62. Meyer, B. (2020) "Religion as Mediation", *Entangled Religions 11*(3) [https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444, accessed on 23.03.2020].

forms). Майер отходит от кантовского определения эстетики как чувства прекрасного, и обращается к Аристотелю, который понимает эстетику как способность к чувственному восприятию[63]. Она рассматривает чувственное восприятие или эстетическое переживание как фактор формирования религиозных общностей. Для прояснения этой идеи Майер обращается к работам Мишеля Маффесоли: в своих исследованиях он рассматривает образы (*images*) как способные мобилизовать сообщества. Любую форму приверженности образу он интерпретирует как религиозную. В этом случае религиозная принадлежность понимается как основанная на материальности, поскольку эстетический опыт всегда предполагает отсылку к материальному носителю.

Для описания того, каким образом происходит сплачивание религиозных людей посредством эстетических формаций, Майер предлагает термин «форма чувственности». Формы чувственности представляют собой «сформировавшиеся способы обращения и организации доступа к трансцендентному, которые структурно воспроизводимы, что позволяет создавать и поддерживать связи между верующими в определенных религиозных контекстах»[64]. Другими словами, совокупность религиозных практик, относящихся к культу материальных предметов, которые позволяют верующим ощутить себя связанными с трансцендентным и формируют их в сообщества. Здесь важны два момента. Во-первых, формы чувственности построены на материальных, физических объектах, которые сплачивают верующих через общность эстетического опыта. Во-вторых, они составлены из различных типов медиа: не только медиа в привычном понимании (книги, телевидение, и т. д.), но и различных материальных предметов — деревьев, камней, и проч. Например, форма чувственности может быть образована совокупностью ритуалов вокруг каменного идола, или совокупностью богослужебных практик, в которые интегрированы телеэкраны и компьютеры[65]. Верующие согласуют

63. Meyer, B. (2009) “Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding”, in B. Meyer (ed.) *Aesthetic Formations: media, religion, and the senses*, p. 6. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

64. Meyer, B. (2011) “Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium”, *Social Anthropology* 19: 23–39.

65. de Abreu, M.J. (2009) “Breath, Technology, and the Making of Community. Canção Nova in Brazil”, in B. Meyer (ed.) *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, pp. 161–183. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

свое отношение к новым медиа и определяют степень их приемлемости для медиации трансцендентного в соответствии со сложившейся традицией.

Применения подхода

В отличие от теории медиатизации, теория медиации не фокусируется на изменениях, которые привносят медиа, но предлагает посмотреть, каким образом они инкорпорированы в повседневность религиозных акторов.

Анализ роли медиа в конструировании религиозных идентичностей. Предметом анализа могут быть медиа как источник и как пространство конструирования религиозных идентичностей. Вместе с тем сложно проследить, какой именно вес имеют медиасмыслы, в сравнении с нарративами религиозных организаций. Гувер пытается решить эту методологическую проблему с помощью культурологического подхода Стюарта Холла. Основанный на нарративном анализе интервью, этот подход позволяет понять, как религиозные пользователи медиа определяют их роль в формировании своей религиозной позиции. Гувер подчеркивает, что интервью дают нам не описание того, как происходит взаимодействие с медиа в «реальности», но как сами пользователи конструируют свое отношение с медиа. Помимо этого, использование концепции интернета как «третьего пространства» многими исследователями было применено для анализа того, как возможности новых медиа способствуют появлению новых, гибридных религиозных идентичностей[66].

Медиапрактики и религиозная повседневность. Схожим образом, подход Гувера к медиации может быть использован для анализа того, как различные медиа практики инкорпорированы в повседневность верующих и тем самым выступают продолжением существующих религиозных практик, а также для анализа медиаритуалов[67].

Исследование различных религий в публичном пространстве. Подход к медиации, предложенный Майер, хорошо подходит для анализа (взаимодействия) различных традиций в публичном про-

66. Evoli, G. (2017) “Hybrid Muslim Identities in Digital Space: The Italian Blog Yalla”, *Social Compass* 64(2): 220–232.

67. Hoover, S.M. and Clark, L.S. (2002) *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press.

странстве, в особенности в поликонфессиональных контекстах. В частности, он подходит для анализа того, как медиа используются для мобилизации религиозных сообществ в публичном пространстве или того, каким образом медиаприсутствие одной религиозной традиции способно порождать конфликт и конкуренцию за публичное пространство[68].

Критика и границы применимости

В сравнении с теорией медиатизации, теория медиации позволяет проследить, каким образом медиа продолжают существующие социальные процессы, но вместе с тем не учитывает того, как технические возможности медиа (*media affordances*) влияют на протекание социальных процессов. Теория медиации учитывает политическую экономику медиа, но недостаточно внимания уделяет тому, как технические возможности медиа структурируют коммуникацию.

Помимо этого, можно выделить две линии критики подхода медиации религии Майер. С одной стороны, критики указывают, что концепция медиации религиозного опыта может вступать в противоречие с представлением религиозных акторов о природе религиозного опыта. Например, протестанты настаивают на не-опосредованности связи между Богом и человеком[69]. В ответ Майер указывает, что ее концепт не призван оспаривать те или иные религиозные представления, но только анализировать существующие взаимодействия с медиа[70]. С другой стороны, ряд исследователей указывает, что использование Майер понятия трансцендентного может стирать границу между инсайдерским опытом и научным исследованием. Майер подчеркивает, что подобный подход, хотя и чужд для религиоведения, распространен в антропологических исследованиях: близость к инсайдерскому опыту позволяет осмыслить религию как проживаемый феномен[71].

68. Meyer, B. “Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding”.

69. Hovland, I. (2018) “Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity”, *Journal of the American Academy of Religion* 86(2): 425–453.

70. Meyer, B. “Religion as Mediation”.

71. ibid., §17.

3. Религиозно-социальное формирование технологий (RSST)

Цель подхода RSST, предложенного Хейди Кэмпбелл[72], — исследовать, как религиозные группы используют медиатехнологии и как при этом они разрешают конфликты и противоречия с традициями, идеологиями и ключевыми ценностями своей религиозной жизни. С теорией медиатизации Хьярварда RSST роднит объект исследования, а именно интерес к институционализированным формам религии[73]. Однако для Кэмпбелл предметом интереса является не влияние медиа на религию, но практики использования и конструирование отношения религиозного сообщества к медиа. Кэмпбелл подчеркивает, что в отношении религии и медиа обе стороны наделены агентностью. С одной стороны, медиа влияют на то, как существует сообщество, с другой стороны — акторы, в соответствии со своими ценностями и потребностями, наделяют медиатехнологии смыслами и значениями, т. е. формируют.

Генетически RSST связан с концептуальным аппаратом социального формирования технологий (SST). SST — это не единая теория, но множество концептов и подходов к исследованию технологий. Их общее основание заключается в критике упрощений и редукционистских объяснений технологического развития и его связи с обществом. Можно сказать, что «идентичность» этой исследовательской области формировалась через оппозицию теориям технологического детерминизма и исследованиям социальных эффектов технологий.

Согласно позиции технологического детерминизма, появление новых технологий как независимого и внешнего для общества фактора влечет за собой социальные изменения, при этом развитие технологии не проблематизируется, и они остаются своеобразным «черным ящиком». SST в свою очередь стремится обнаружить сложность и неоднозначность технологических процессов в обществе. SST понимает технологию не только как совокупность материальных объектов, но и как связанные с ними практики

72. Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge. См. также перевод второй главы «К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии» в настоящем номере.

73. Кэмпбелл также следует определению религии К. Гирца, которое уже приводилось в разделе о теории медиации.

и систематическое знание[74]. Таким образом, технологии не существуют в вакууме, вне общества: они вплетены в ткань социальных отношений и практик.

Как показывают исследования SST, технология формируется социально. Это связано с тем, что специфика общества определяет то, какие технологии будут внедряться и использоваться, и, что даже более важно, в разных обществах и даже социальных группах технология имеет разный эффект. Соответственно SST не просто переворачивает тезис технологического детерминизма и настаивает на том, что это общество влияет на технологии: «технологическое изменение — непрерывный процесс, в котором технология и социальные, и экологические аспекты взаимоформируются в процессе исследования, разработки и применения технологии в обществе»[75]. Иными словами, для SST сферы социального и технологического оказываются тесно переплетены.

Другое непродуктивное упрощение с точки зрения SST — это представление о развитии технологии как линейном процессе. Линейность означает последовательность более совершенных технологий, каждая из которых решает проблемы предыдущей. Это подразумевает, что технология развивается по своей внутренней логике и стремится к некой цели. SST предлагает нелинейную модель, которая включала бы не только технологические артефакты, но и группы акторов, а также их интерпретацию проблем и разнообразные варианты решений. Нелинейность развития технологии можно продемонстрировать следующим примером[76]. В конце XIX века существовала масса моделей велосипедов, с разным количеством и размерами колес и другими различиями в устройстве. Каждая модель отвечала потребностям, ценностям и представлениям разных групп пользователей (велосипедисток, туристов, спортсменов и т. д.). Каждая новая модель также вызывала различные конфликты требований и технологических решений (скорость или безопасность?), а также моральные кон-

74. MacKenzie, D., Wajcman, J. (1985) “Introductory Essay: The Social Shaping of Technology”, in D. MacKenzie and J. Wajcman (eds) *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum,* p. 3. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press.

75. Jørgensen, M.S., Jørgensen, U., Clausen, C. (2009) “The Social Shaping Approach to Technology Foresigh”, *Futures: The Journal of Policy, Planning and Futures Studies* 41(2): 80.

76. См. подробнее: Pinch, T.J., Bijker, W.E. (1984) “The Social Construction of Facts and Artefacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other”, *Social Studies of Science* 14(3): 399–441.

фликты (какая одежда приемлема для велосипедисток?). Таким образом, «изобретение велосипеда» и «изобретение современной модели безопасного велосипеда» — не два последовательных события, но двадцатилетний период разнообразных проб и ошибок, когда разные варианты технологии сосуществовали и проходили своеобразный социальный отбор.

То, что технология имеет специфическое значение для разных групп акторов, получает концептуальную проработку в социальном конструировании технологии (*social construction of technology,* SCOT, одном из подходов в рамках SST) и обозначается как «интерпретативная гибкость»[77]. Такая гибкость — основа того, что технология может принимать разные формы, а ее развитие двигаться в разных направлениях. Разница значений обнаруживается не только на уровне пользователей, но также и в интерпретациях разработчиков. Так, велосипедная пневматическая шина с точки зрения одних инженеров решает проблему безопасности, для других — скорости, а по мнению третьих, она усугубляет проблему скольжения колес.

В свою очередь наличие опций в развитии технологий подводит нас к одной из основных идей SST — идее выбора[78]. Выбор понимается как неотъемлемая составляющая процесса развития и означает, что технология может быть согласована (*negotiable*)[79]. В этом аспекте следует иметь в виду, что выбор касается множества релевантных акторов (пользователей, разработчиков, менеджеров и т. д.).

Роль именно пользователей как активных участников процесса «согласования» (*negotiation*) выводится на первый план в концепции одомашнивания. Индивиды, коллективы и институты одомашнивают технологию, то есть адаптируют ее функционал и наделяют ее смыслом, тем самым технология осваивается, интерпретируется и интегрируется в повседневную практику.

Перечисленные идеи и концепции SST Кэмпбелл адаптирует к изучению взаимодействия религий и новых медиа. Подход

77. Ibid.

78. Williams, R., Edge, D. (2000) "The Social Shaping of Technology", in I. McLoughlin, D. Preece, P. Dawson (eds) *Technology, Organizations and Innovation: Theories, Concepts and Paradigms,* pp. 545–599. London; New York: Routledge.

79. Идея выбора не означает, что пользователи всегда имеют неограниченные возможности и свободу формировать технологии. К примеру, критические исследования технологической политики (Critical Studies of Technology Policy) фокусируют исследования на ограничивающих факторах и ситуациях, когда выбор отсутствует. Williams, R., Edge, D. "The Social Shaping of Technology", p. 553.

RSST также стремится избежать социального и медиадетерминизма и ухватить двунаправленность процесса: во-первых, ценности группы влияют на форму существования и использования технологии, но в то же время технология может создавать новые групповые практики. Так, например, амиши отказываются от тех аспектов мобильного телефона, которые делают его портативным и приватным устройством коммуникации. Они пробуют новую технологию, делятся опытом и выносят суждения с точки зрения ценностей общины и практических соображений. В результате использование мобильного телефона ограничивается деловой сферой и возникают новые практики, как, например, подзарядка у соседей-«англичан» (не амишей). Новые практики, которые оформили приемлемую для общины технологию, модифицируют идентичность сообщества, то есть встраиваются в представление о том, что значит быть амишем[80].

Кэмпбелл формулирует аналитическую «рамку RSST», которая включает четыре аспекта[81]: (1) история и традиция религиозного сообщества; (2) его основные верования и ценности; (3) процессы согласования новых медиа; и (4) фреймы и дискурсы о технологиях, которые вырабатывает сообщество.

Первые два аспекта позволяют понять, как история, традиции интерпретации текстов, предыдущий опыт взаимодействия с медиа и прочее влияют на практики использования технологии. Это определяет специфичность подхода RSST, так как обнаруживает именно религиозный компонент процесса социального формирования технологии.

Третий и четвертый аспекты «рамки» — наследие SST. Для Кэмпбелл понятие согласования (*negotiation*) технологии становится центральным, и в духе подхода SCOT (*social construction of technology*) она стремится выявить те специфические значения, которыми религиозные сообщества наделяют технологии, тем самым одомашнивают и гармонизируют ее с моральной экономикой сообщества. В результате процесса согласования вырабатываются фреймы и дискурсы о легитимном понимании и использовании технологии. Однако это лишь относительно устойчивый результат, и с течением времени он может быть пересмотрен. В качестве примера религиозного фреймирования

80. Rheingold, H. (1999) “Look Who’s Talking”, *Wired* 7(1) [https://www.wired.com/1999/01/amish/, accessed on 17.03.2020].

81. Campbell, H. *When Religion Meets New Media*.

технологии можно привести дискурсы об интернете и соответствующие нарративные стратегии, характерные для «традиционных» авраамических религий[82]. Приведем их краткое описание.

- Интернет как духовный медиум, который облегчает религиозный опыт, устанавливает связь с богом и божественной судьбой. Использование интернета становится выражением стремления к духовной жизни и опыту.
- Интернет как сакральное пространство, которое побуждает пользователей менять онлайн-окружение так, чтобы оно становилось местом религиозных ритуалов и способствовало определенным способам выражения религиозности.
- Интернет как «инструмент миссии»: технология может быть использована для распространения религиозных убеждений.
- Интернет как технология для подтверждения определенной религиозной идентичности или образа жизни.

Таким образом, для религиозных сообществ технология может иметь не только сугубо утилитарный смысл, но также и «одухотворяться», то есть наделяться духовными значениями посредством религиозного языка.

В процессе согласования новых медиатехнологий актуальными становятся вопросы религиозного авторитета, в частности, появление его новых форм. С одной стороны, религиозная иерархия адаптируется к онлайн-реальности и адаптирует ее для подтверждения сложившейся системы авторитетов. С другой, интернет может делать заметными и значимыми альтернативные интерпретации религии и, тем самым, порождать разрывы и новые формы авторитета. В рамках RSST Кэмпбелл предлагает типологию для исследования новых форм авторитета, основываясь на 110 интервью, проведенных в Европе и США с членами религиозных сообществ, активно работающих с медиа, или «цифровыми новаторами» (*digital creatives*)[83]. Первый тип — это цифровые профессионалы (*digital professionals*), которые применяют свои технологические навыки в разработке приложений и веб-сайтов религиозных общин; второй тип — цифровые

82. Campbell, H. (2005) “Spiritualising the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage”, *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Vol. 1.1 Special Issue on Theory and Methodology*. 23 Sep. [http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5824, accessed on 20.03.2020].

83. Campbell, H. A. (2016) “Framing the Human-Technology Relationship: How Religious Digital Creatives Engage Posthuman Narratives”, *Social Compass* 63(3): 302–318.

представители (*digital spokespersons*), обычно назначаемые религиозными организациями, чтобы быть ее «лицом онлайн»; наконец, третий тип — это теологи (*theologians*), которые транслируют широкой публике свои интерпретации религиозных традиций. Если первые два типа служат легитимации институционального религиозного авторитета, то последний потенциально может его оспаривать.

Применения подхода

RSST активно используется для анализа принятия новых медиа консервативными религиозными сообществами. Исследователи рассматривают, каким образом происходит проекция религиозных ценностей из офлайн-пространства в онлайн, как при этом реализуются механизмы социального контроля, сохраняется ли сложившаяся система авторитетов, как выстраивается граница сообщества в онлайн-среде[84]. Немаловажным является изучение следствий использования новых медиа: авторы рассматривают, каким образом меняются сообщества, как использование новых медиа способствует интеграции религиозных сообществ в современное общество[85]. Отдельное внимание уделяется объяснению нарративов религиозных пользователей, которые активно используют цифровые технологии так, что это укрепляет их верования, идентичность и культурные границы[86].

84. См., к примеру, исследования о католических и протестантских веб-дизайнерах (Noomen, I., Aupers, S., Houtman, D. (2011) "Catholic, Protestant and Holistic Spiritual Appropriations of the Internet", *Information, Communication & Society* 14(8): 1097–1117) и женщинах из ультраортодоксального иудаизма как интернет-пользователях (Shahar, R.N.B. and Lev-On, A. (2011) "Gender, Religion and New Media: Attitudes and Behaviors Related to the Internet among Ultra-Orthodox Women Employed in Computerized Environments", *International Journal of Communication System* 5(1): 875–895); исследования показывают, как идентичность и авторитет в религиозных сообществах сказываются на адаптации их практик к онлайн-среде.

85. См. пример иудаизма: Golan, O., Stadler, N. (2015) "Building the Sacred Community Online: The Dual Use of the Internet by Chabad", *Media Culture and Society* 38(1): 71–88; и сборник Campbell, H.A. (ed.) (2015) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. London: Routledge.

86. Bakó, R.K., Hubbes, L.A. (2011) "Religious Minorities' Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethnopagan Organizations", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 30(1): 127–158; Whitehead, D. (2013) "When Religious 'Mommy Bloggers' Met 'Mommy Porn': Evangelical Christian and Mormon Women's Responses to Fifty Shades", *Sexualities* 16(8): 915–931.

Критика и границы применимости

Популярность RSST связана с тем, что он дает ясный аналитический инструмент, алгоритм для эмпирического исследования. Однако этот алгоритм базируется на материале консервативных религиозных сообществ, в особенности закрытого типа. Такие сообщества отличаются четкими социальными границами и представлениями о том, что значит быть его членом. Это дает возможность вырабатывать общий дискурс и принимать решения относительно новых технологий и их использования, а также осуществлять контроль со стороны сообщества над индивидуальными практиками.

На первый взгляд, выводы Кэмпбелл должны ограничиваться тем же контекстом, и за рамками RSST остаются другие, менее консервативные и гомогенные религиозные сообщества. В действительности этот подход может быть применен и к таким сообществам. В этом случае исследователю требуется сделать дополнительный аналитический шаг в духе SCOT и дифференцировать изучаемое сообщество на меньшие группы в соответствии со спецификой идеологий, ценностей и значений, которые они придают рассматриваемой технологии.

Другой аспект границ применимости RSST заключается в следующем. Подход Кэмпбелл подчеркивает агентность религиозных акторов, то есть их способность формировать медиа в соответствии со своими целями, ценностями и практиками религиозной жизни. Но, как отмечалось выше, такой сценарий взаимодействия пользователей с технологией не является единственным. Чтобы избежать односторонних обобщений, следует включить в рассмотрение и те ситуации, когда технология сопротивляется изменениям и адаптации к новому контексту и исследовать факторы, ограничивающие агентность религиозных акторов.

Заключение

За основу сравнения трех подходов к религии и медиа мы взяли то, как в каждом из подходов определяется включенность медиа в социальные и религиозные практики. Теория медиатизации, генетически близкая к технологическому детерминизму, рассматривает медиа как фактор изменения социальных и религиозных практик. Так, институциональная традиция фокусируется на изменении практик на уровне институтов в результате принятия логики медиа. Социально-конструктивистская традиция подчер-

кивает двунаправленный характер медиатизации. Медиа как материальные артефакты способствуют появлению новых практик, но выбор и способ использования медиа зависит от специфики социального контекста. Теория медиации рассматривает медиа не как фактор изменений, но как еще одну среду, где разворачиваются практики смыслопроизводства. В RSST наделяются агентностью как религиозные акторы, так и медиатехнологии. Религиозные акторы адаптируются к новым технологиям, что может порождать новые практики сообщества, вместе с тем они сами формируют медиа, наделяя их религиозными значениями. Таким образом, теория медиатизации выводит на первый план изменения религии под влиянием медиа, теория медиации изучает медиа как часть религиозных практик, а RSST делает акцент на формировании медиатехнологий религиозными сообществами.

В рамках описанных подходов отношение религии и медиа исследуется на разных уровнях, т. к. подходы основываются на различных трактовках религии[87]. Концептуальный аппарат «институциональной традиции» (в рамках теории медиатизации) и RSST лучше приспособлены для исследования институциональных форм религии, другие подходы открыты для изучения как институциональных, так и индивидуальной «проживаемой религии».

В результате, теоретизация отношения религии и медиа и то, на каком уровне это взаимодействие рассматривается, задают ракурс исследования, способы и границы применения подхода. Социально-конструктивистскую версию теории медиатизации интересуют, прежде всего, практики использования медиа в религиозных коллективах, институциональную версию и теорию медиации — практики смыслопроизводства в отношении религии, а RSST в равной мере рассматривает оба типа практик.

Центральный аргумент нашей статьи состоит в том, что каждый подход имеет определенную оптику, которая задается отношением религии и медиа. Та или иная оптика может хорошо работать при анализе определенного круга феноменов и давать существенные искажения, мешать пониманию поля, если она небрежно подобрана. Например, подход RSST прекрасно работает при анализе различных форм религиозного авторитета в медиа, т. к. фокусируется на агентности религиозных акторов, а подход Хьярварда продуктивен при анализе публичных репрезентаций религии. Цель нашего обзора заключалась не в том, чтобы указать, что есть пра-

87. Lundby, K. “Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media”.

вильные и ошибочные комбинации теории и эмпирических данных, но в том, чтобы обратить внимание исследователей на важность соответствия концептуального аппарата и эмпирических данных как важное условие продуктивности исследования.

Таб.1 Концептуализация отношения религии и медиа: определение сторон

Подход (теоретики подхода)	Роль медиа	Роль религии
1.1 Медиатизация: институциональная традиция (С. Хьярвард)	Логика медиа (технологические особенности, жанровая специфика, коммерциализация) влияет на *modus operandi* социальных институтов	Когнитивное понимание религии Фокус на институциональных религиозных практиках и репрезентациях религии. Религиозные институты подчиняются медиа, но могут частично изменять их *modus operandi*
1.2 Медиатизация: социально-конструктивистская традиция (Н. Коулдри, А. Хепп)	Медиа влияют на конструирование социальной реальности Формирующие силы медиа: институционализация коммуникации и реификация	Религия — разновидность коммуникативной фигурации Участники фигурации выбирают и используют медиа, руководствуясь своими установками
2. Медиация (С.М. Гувер, Б. Майер)	Центральная роль медиа в современной культуре определяет их включенность в религиозные практики Медиа как практика	Религия как символическая система (К. Гирц) Пользователи инкорпорируют медиасмыслы в практики религиозного смыслообразования Сложно провести грань между практиками медиа и религии

3. RSST (Х. Кэмпбелл)	Акцент на цифровые медиа Медиа как поливариантная незавершенная технология, ее форма задается социальным контекстом	Религия как символическая система (К. Гирц) Религиозные сообщества согласуют практики использования медиа, задают их форму, руководствуясь религиозными нормами, ценностями

References

de Abreu, M.J. (2009) "Breath, Technology, and the Making of Community. Canção Nova in Brazil", in B. Meyer (ed.) *Aesthetic Formations: media, religion, and the senses*, pp. 161–183. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Altheide, D.L., Snow, R.P. (1979) *Media Logic*. Beverly Hills, CA: Sage.

Bakó, R.K., Hubbes, L.A. (2011) "Religious Minorities' Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethnopagan Organizations", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 30(1): 127–158.

Berger, P.L., Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. London: Penguin.

Bilić, P. (2019) "Media, Social Ontology and Intentionality: Notes from MetaTheoretical Borders", *Javnost — The Public* 26(1): 1–16.

Campbell, H. (2005) "Spiritualising the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage", *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Vol. 1.1 Special Issue on Theory and Methodology*. 23 Sep 2005 [http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5824, accessed on 20.03.2020].

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.

Campbell, H.A. (ed.) (2015) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. London: Routledge.

Campbell, H.A. (2016) "Framing the Human-Technology Relationship: How Religious Digital Creatives Engage Posthuman Narratives", *Social Compass* 63(3): 302–318.

Campbell, H. (2017) "Surveying Theoretical Approaches within Digital Religion Studies", *New media & society* 19(1): 15–24.

Campbell, H., Evolvi, G. (2020) Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies", *Human Behavior and Emergent Technologies* 2(1): 5–17.

Christensen, H.R. (2012) "Mediatization, Deprivatization, and Vicarious Religion. Coverage of Religion and Homosexuality in the Scandinavian Mainstream Press", in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds.) *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*, pp. 63–79. Göteborg: Nordicom.

Couldry, N. (2008) "Mediatization or Mediation? Alternative Understandings of the Emergent Space of Digital Storytelling", *New Media & Society 10*(3): 373–391.

Couldry, N., Hepp, A. (2017) *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press.

Elias, N. (1978) *What is Sociology?* London: Hutchinson.

Evoli G. (2017) "Hybrid Muslim Identities in Digital Space: The Italian Blog Yalla", *Social Compass* 64(2): 220–232.

Finnemann, N.O. (2011) "Mediatization Theory and Digital Media", *Communications* 36(1): 67–89.

Golan, O., Stadler, N. (2015) "Building the Sacred Community Online: the Dual Use of the Internet by Chabad", *Media Culture and society* 38(1): 71–88.

Hasebrink, U., Hepp, A. (2017) "How to Research Cross-Media Practices? Investigating Media Repertoires and Media Ensembles", *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 23(4): 362–377.

Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", *European Journal of Communication* 28(6): 615–629.

Hepp, A. (2014) "Communicative Figurations: Researching Cultures of Mediatization", in L. Kramp, N. Carpentier, A. Hepp, I.T. Trivundža, H. Nieminen, R. Kunelius, T. Olsson, E. Sundin and R. Kilborn (eds) *Media Practice and Everyday Agency in Europe*, pp. 83–99. Bremen: edition lumière.

Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*. London; New York: Routledge.

Hepp, A., Hasebrink, U. (2018) "Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach*",* in A. Hepp, A. Breiter and U. Hasebrink (eds) *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*, pp. 15–48. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Hepp, A., Krönert, V. (2010) "Religious Media Events: The Catholic 'World Youth Day' as an Example for the Mediatisation and Individualisation of Religion", in N. Couldry, A. Hepp and F. Krotz (eds) *Media Events in a Global Age*, pp. 265–282. London: Routledge.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134.

Hjarvard, S. (2012) "Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public Face of Religion", in M. Lovheim and S. Hjarvard (eds) *Medialization and Religion: Nordic Perspectives,* pp. 21–43. Goteborg, Sweden: Nordicom.

Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.

Hoover, S.M (2006) *Religion in the Media Age*. London; New York: Routledge.

Hoover, S.M. (2020) "Modes of Understanding of the Religion 'Object' in North Atlantic Modernity", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5(2019): 353–377. P. 362.

Hoover, S.M., Clark, L.S. (2002) *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press.

Hoover, S.M., Echchaibi, N. (2014) "Media Theory and the 'Third Spaces of Digital Religion'". Center for Media, Religion, and Culture. 24 May 2014. [https://thirdspacesblog.files.wordpress.com/2014/05/third-spaces-and-media-theory-essay-2-0.pdf, accessed on 14.03.2020].

Hovland, I. (2018) "Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity", *Journal of the American Academy of Religion* 86(2): 425–453.

Jørgensen, M.S., Jørgensen, U., Clausen, C. (2009) "The Social Shaping Approach to Technology Foresigh", *Futures: The Journal of Policy, Planning and Futures Studies* 41(2): 80–86.

Krotz, F. (2009) "Mediatization. A Concept With Which to Grasp Media and Societal Change", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 21–41. New York: Peter Lang.

Krüger, O. (2018) "The 'Logic' of Mediatization Theory in Religion: A Critical Consideration of a New Paradigm", *Marburg Journal of Religion* 20(1): 1–31.

Lövheim, M. (2011) "Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal", *Culture and Religion* 12(2): 153–166.

Lövheim, M. (2013) "New Media, Religion, and Gender: Young Swedish Female Bloggers", in K. Lundby (ed.) *Religion Across Media. From Early Antiquity to Late Modernity*, pp. 153–168. New York: Peter Lang.

Lövheim, M. and Linderman, A. (2015) "Media, Religion and Modernity: Editorials and Religion in Swedish Daily Press", in T. Hjelm (ed.) *Is God Back?: Reconsidering the New Visibility of Religion*, pp. 28–66. London: Bloomsbury Academic.

Lundby, K. (2009) "Introduction: 'Mediatization' as a Key", in K. Lundby (ed) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences,* pp. 1–18. New York: Peter Lang.

Lundby, K. (2009) "Media logic: Looking for Social Interaction", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concepts, Changes, Consequences*, pp. 101–119. New York: Peter Lang.

Lundby, K. (2013). "Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media", in H. Campbell (ed.) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 225–237. London: Routledge.

Lundby, K. (2016) "Mediatization and Secularization: The Transformations of Public Service Institutions — the Case of Norway", *Media, Culture & Society* 38(1): 28–36.

MacKenzie, D. and Wajcman, J. (1985) "Introductory Essay: The Social Shaping of Technology", in D. MacKenzie and J. Wajcman (eds) *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum,* pp. 2–25. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press.

Martín-Barbero, J. (2006) "A Latin American Perspective on Communication/Cultural Mediation", *Global Media and Communication* 2(3): 279–297.

Mazzoleni, G. (2008) "Mediatization of Politics", in W. Donsbach (ed.) *The International Encyclopedia of Communication: Vol. VII,* pp. 3047–3051. Malden, MA: Blackwell.

McLuhan, M. (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man*. London ; New York: Routledge.

Merton, R. K. (1968) *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.

Meyer, B. (2009) "Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding", in B. Meyer (ed.) *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, pp. 1–28. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19: 23–39.

Meyer, B. (2020) "Religion as Mediation", *Entangled Religions* 11(3) [https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444, accessed on 23.03.2020].

Meyer, B. and Moors, A. (2006) "Introduction", in B. Meyer and A. Moors (eds) Religion, Media, and the Public Sphere, pp. 1–25. Bloomington: Indiana University Press.

Meyrowitz, J. (1985) *No Sense of Place. The Impact of the Electronic Media on Social Behavior*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Moberg, M., Sjo, S. (2012) "The Evangelical Lutheran Church and the Media in Post-Secular Finland", in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*, pp. 79–95. Göteborg: Nordicom.

Nelson, L.K. (2020) "Computational Grounded Theory: A Methodological Framework", *Sociological Methods and Research* 49(1): 3–42.

Niemelä, K., Christensen, H.R. (2013) "Religion in Newspapers in the Nordic Countries in 1988–2008", *Nordic Journal of Religion and Society* 26(1): 5–24.

Noomen, I., Aupers, S., Houtman, D. (2011) "Catholic, Protestant and Holistic Spiritual Appropriations of the Internet", *Information, Communication & Society* 14(8): 1097–1117.

Pinch, T.J., Bijker, W.E. (1984) "The Social Construction of Facts and Artefacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other", *Social Studies of Science* 14(3): 399–441.

Reckwitz, A. (2002) "Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing", *European Journal of Social Theory* 5(2): 243–263.

Rheingold, H. (1999) "Look Who's Talking", *Wired* 7(1) [https://www.wired.com/1999/01/amish/, accessed on 17.03.2020].

Schrøder, K.C. (2018) "Communicative Figurations and Cross-Media Research", in A. Hepp, A. Breiter and U. Hasebrink (eds) *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization,* pp. 407–424. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Schulz, W. (2004) "Reconsidering Mediatization as an Analytical Concept", *European Journal of Communication* 19(1): 87–101.

Shahar, R.N.B., Lev-On, A. (2011) "Gender, Religion and New Media: Attitudes and Behaviors Related to the Internet among Ultra-Orthodox Women Employed in Computerized Environments", *International Journal of Communication System* 5(1): 875–895.

Silverstone, R. (2005) "The Sociology of Mediation and Communication", in: C.J. Calhoun, C. Rojek and B.S. Turner (eds) *The Sage Handbook of Sociology*, pp. 188–207. London: Sage Publications.

Sundar, S.S., Limperos, A.M. (2013) "Uses and Grats 2.0: New Gratifications for New Media", *Journal of Broadcasting and Electronic Media* 57(4): 504–525.

Whitehead, D. (2013) "When Religious 'Mommy Bloggers' Met 'Mommy Porn': Evangelical Christian and Mormon Women's Responses to Fifty Shades", *Sexualities* 16(8): 915–931.

Williams, R., Edge, D. (2000) "The Social Shaping of Technology", in I. McLoughlin, D. Preece, P. Dawson (eds) *Technology, Organizations and Innovation: Theories, Concepts and Paradigms*, pp. 545–599. London, New York: Routledge.

Стиг Хьярвард

Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-41-75

Stig Hjarvard

Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion

Stig Hjarvard — University of Copenhagen (Denmark). stig@hum.ku.dk

The text is a translation of the chapter by Stig Hjarvard from the edited volume "Media and Religion: The Nordic Perspectives". Hjarvard develops a typology of the mediatized religion: (1) "religious media", (2) "journalism on religion", and (3) "banal religion". While the first type corresponds in part to organized religion and may serve to project religious narratives into the public realm, the other two forms are driven primarily by various media considerations. Because of the mediatization of religion, he argues, "religious media" play only a marginal role in the construction of the public image of religion. "Journalism on religion" and "banal religion" may stimulate criticism of the religious institutions and produce more individualized and more bricolage-like forms of religion.

Keywords: mediatization of religion, secularization, religious media, journalism on religion, banal religion.

В РАЗГАР конфликта вокруг карикатур на пророка Мухаммеда в 2006 г. премьер-министр Дании Андрес Фог Расмуссен заявил, что религия должна быть частным делом и не должна играть важной роли в публичной сфере[1]. Его сло-

Оригинальный текст: Hjarvard, S. (2012) "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion", in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 21–44. Göteborg: Nordicom.

1. В телевизионной передаче «Profilen» Датского радио (15.02.06).

ва были тут же оспорены представителями религиозных конфессий, которые заявили, что (и это неудивительно) религия занимает свое естественное место в публичной сфере. Этот конфликт стал не только ярким примером растущего присутствия религии в публичной сфере, но и свидетельством изменения характера публичного облика религии, а также трудности контролировать ее репрезентации. Разумеется, споры вокруг карикатур на Мухаммеда касались традиционной для ислама полемики о том, допустимо ли изображать пророка; но репрезентация ислама и сам конфликт контролировались главным образом нерелигиозными акторами. Конфликт был скорее спровоцирован и структурирован такими медиапроцессами, как изначальное стремление журналистов опубликовать карикатуры, фреймирование ислама в новостях, публичная дипломатия через транснациональное спутниковое телевидение и вовлечение населения посредством мобильных и цифровых медиа[2]. Другими словами, данный конфликт являлся медиатизированным[3], так как медиа отчасти определили то, как разворачивался этот конфликт вокруг общественных представлений о религии.

Масштабы и резонанс конфликта вокруг карикатур на Мухаммеда были, конечно, исключительными: сам этот случай не показатель того, как религия репрезентируется в публичном пространстве в менее конфликтных ситуациях. Однако он свидетельствует о той важной роли, которую приобрели медиа не только в распространении религиозных образов, но также и в самом создании и фреймировании религиозных событий. Религиозные организации и их сторонники до сих пор могут сами формировать публичные репрезентации своей религии, но масштаб их распространения во многом зависит от медиа, так что религиозные организации гораздо чаще вынуждены реагировать на то, как религиозная проблематика репрезентируется в медиа, а не наоборот. Например, Католическая церковь была вынуждена прореагиро-

2. Eide, E., Kunelius, R., Phillips, A. (eds) (2008) *Transnational Media Events. The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*. Gothenburg: Nordicom; Hjarvard, S. (2010) "Die Mediendynamik der Mohammed-Karikaturen-Krisen" [The Media Dynamics of the Mohammed Cartoon Crisis], in A. Hepp, M. Höhn, J. Wimmer (eds) *Medienkultur im Wandel*, pp. 169–180. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft; Stage, C. (2011) *Tegningekrisen — som mediebegivenhed og danskhedskamp* [The Cartoon Crisis — as Media Event and Fight over Danishness]. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
3. Cottle, S. (2006) *Mediatized Conflict: Developments in Media and Conflict Studies*. Maidenhead: Open University Press.

вать на популярные фильмы и книги Дэна Брауна[4], а публикации в медиа о распространении сексуального насилия над мальчиками серьезным образом повлияли на общественную репутацию церкви, несмотря на ее многочисленные попытки извиниться. Большинство публичных репрезентаций религии создается и распространяется не религиозными организациями, а медиа, которые начинают выполнять иные социальные функции, нежели те, которые желательны для религиозных организаций.

Сохраняющееся присутствие многообразной религиозной проблематики в медиаповестке и те проблемы, с которыми сталкивается институциональная религия, пытаясь контролировать свои репрезентации в публичном пространстве, указывают на более глубокий парадокс, которого я уже касался в других работах[5], но к которому хочу обратиться и здесь: рост присутствия религии в публичном медиапространстве не сопровождался, по крайней мере в случае скандинавских стран, возрождением институциональной религии. Например, с 80-х гг. XX века в датских медиа непрерывно растет интерес как к христианству и исламу, так и к религиозной проблематике в целом[6]; однако такие показатели поддержки национальной протестантской церкви (*Folkekirken*), как число крещеных детей, конфирмаций, венчаний, а также членство в церкви, медленно, но неуклонно снижаются. Этот упадок институциональной религии частично компенсируется ростом числа некоторых мусульманских религиозных организаций и других иммигрантских общин, но не их последователей[7]. Похоже, что сохраняющееся присутствие религиозной тематики в медиаповестке не связано с ростом приверженцев институциональной религии. Напротив, мы наблюдаем парадоксальное сочетание: в публичном пространстве — повышенный интерес медиа к религиозной проблематике, а в частной сфере — медленное,

4. Partridge, C. (2008) "The Occultural Significance of The Da Vinci Code", *Northern Lights. Film and Media Studies Yearbook 2010* 6(1): 107–126.

5. Hjarvard, S. (2011) "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change", *Culture and Religion*, 12(2): 119–135.

6. Rosenfeldt, M.P. (2007) "Hvor meget fylder religion?" [How Much Religion?], *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 27(109): 31–47.

7. Center for Samtidsreligion (2009) Religion i Danmark 2009 [Religion in Denmark 2009], http://teo.au.dk/csr/rel-aarbog09/forside/. Last accessed February 9, 2012; Center for Samtidsreligion (2010) Religion i Danmark 2010 [Religion in Denmark 2010], http://teo.au.dk/csr/rel-aarbog10/forside/. Last accessed February 9, 2012; Center for Samtidsreligion (2011) Religion i Danmark 2011 [Religion in Denmark 2011], http://teo.au.dk/csr/rel-aarbog11/forside/. Last accessed February 9, 2012.

но устойчивое снижение интереса индивидов к институциональной религии. Этот упадок не означает упадка религиозных верований в целом, но в ряде случаев сопровождается оживлением индивидуализированных форм религиозных представлений (*imaginations*) и практик, которые также могут получить отражение в медиа. С теоретической точки зрения, этот парадокс указывает на взаимосвязь двух общих социальных процессов — медиатизации и секуляризации. Медиатизация религии[8] меняет репрезентации религии в обществе позднего модерна, в то время как секуляризация[9] приводит к упадку и/или трансформации религиозных организаций, практик и верований. Трудно сказать, в какой степени процессы медиатизации и секуляризации взаимосвязаны: в некоторых ситуациях между ними есть синергия, а в некоторых — конфликт; при этом важно принимать во внимание такие социальные и культурные процессы, как глобализация, коммерциализация и индивидуализация.

В течение последних десятилетий некоторые из теологов и социологов религии критиковали и даже оспаривали теорию секуляризации. Питер Бергер, когда-то яростный сторонник этой теории, апеллировал к росту присутствия религии в публичной сфере, чтобы показать, что мир «столь же неистово религиозен, как и раньше, а отдельные его части даже больше, чем когда-либо» и что «весь корпус литературы, который историки и социологи обозначили расплывчатым термином “теория секуляризации”, по существу ошибочен»[10]. Похожим образом Родни Старк утверждал, что нет никаких доказательств того, что модерн усиливает секуляризацию, и заявил: «Похоже, настало время перенести доктрину секуляризации на кладбище несостоятельных теорий»[11]. Однако эти радикальные сторонники смерти секуляризации дают ее упрощенное понимание и игнорируют очевидность фактов. Риторическое приравнивание

8. Hjarvard, S. (2008) “The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change”, *Northern Lights* 6(1): 9–26.
9. Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell; Dobbelaere, K. (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang; Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
10. Berger, P. (1999) “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in P. Berger, J. Sacks, D. Martin, T. Weiming, G. Weigel, G. Davie, A. An-Naim (eds) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World* Politics, pp. 1–18 (здесь: 2). Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
11. Stark, R. (1999) “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion* 60(3): 249–273 (здесь: 270).

секуляризации к полному исчезновению религии сыграло роль «аргумента-пугала», который позволил утверждать о наличии противоположной, но по-прежнему односторонней тенденции развития: о возрождении религии по всему миру. Если мы вернемся на несколько десятилетий назад, то обнаружим, что некоторые исследователи религии (включая Питера Бергера) понимали секуляризацию как конец религии. Однако теория секуляризации в целом не предсказывает полного исчезновения религии, а фокусируется на последовательных структурных изменениях в современных обществах: снижении роли институциональных форм религии, адаптации церквей к секулярному контексту и изменении характера верований, включая рост их индивидуализированных форм[12].

Социологи (например Норрис и Инглхарт[13], Инглхарт и Вельцел[14]) провели межстрановое лонгитюдное эмпирическое исследование, которое показало, что секуляризация до сих пор является важной характеристикой процессов модернизации в Западной Европе, США и других современных обществах. Очевидно, что существует большое число вариаций и интересных исключений, но в целом эмпирические данные не опровергают основные постулаты секуляризационной парадигмы. Любопытно отметить, что Юрген Хабермас (чей тезис о возможности взаимного обучения религиозных и секулярных граждан в публичной сфере позднее был поддержан защитниками религии и критиками теории секуляризации) недвусмысленно высказался об этой тенденции в эмпирических исследованиях: «Данные, собранные в глобальном масштабе, до сих пор обеспечивают надежную поддержку защитникам тезиса о секуляризации»[15]. Казанова[16], который сомневался в некоторых положениях теории секуляризации, тем не менее утверждал, что «отказ от концепта и теории секуляризации приведет к аналитическому обеднению и потере концепту-

12. См., например: Bruce, S. *God Is Dead: Secularization in the West*; Dobbelaere, K. *Secularization: An Analysis at Three Levels*; Taylor, C. *A Secular Age*.

13. Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

14. Inglehart, R., Welzel, C. (2005) *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

15. Habermas, J. (2008) "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly* 25(4): 17–29 (здесь: 19).

16. Casanova, J. (2007) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", in P. Beyer, L. Beaman (eds) *Religion, Globalization and Culture*. International Studies in Religion and Society, Volume 6, pp. 101–120. Boston, MA: Brill Academic Publishers.

альных инструментов для “археологии” и “генеалогии” западного модерна»[17]. С учетом приведенных аргументов, секуляризация — не о конце религии, а о трансформации религии в современном мире. Кроме того, секуляризация — не единственно интересное и подходящее теоретическое основание для изучения религии и медиа, и, таким образом, ее необходимо дополнить другими направлениями исследований (например исследованием религиозных ритуалов и культов). Изучение секуляризации представляет интерес постольку, поскольку медиатизация религии предполагает упадок влияния институциональных религиозных авторитетов (и рост авторитета медиа) и вместе с тем указывает на сохраняющееся присутствие, изменение и значимость религиозных представлений в секулярных обществах.

С учетом вышесказанного цель настоящей статьи состоит в том, чтобы рассмотреть, каким образом процессы медиатизации меняют природу публичной репрезентации религии в высокосекулярных обществах, таких как скандинавские. Кроме того, я рассмотрю, каким образом эти изменения соотносятся с развитием религиозных организаций, верований и практик в скандинавском контексте, где доминируют протестантские церкви. Аргументация будет по преимуществу теоретической, а для того чтобы ее проиллюстрировать и обосновать, будут привлечены различные статистические данные и примеры. Говоря конкретнее, я представлю классификацию трех различных форм медиатизированной религии, каждая из которых предполагает определенный способ обсуждения религии в публичной сфере: (1) религиозные медиа, (2) журналистика о религии и (3) банальная религия. Эта типология позволит развить большую чувствительность к формам и степени медиатизации в пространстве религии, так как каждая форма отражает особый режим власти и контроля над репрезентацией религии. Поскольку эта статья сосредоточена на публичном облике религии, я сознательно ограничиваю свой анализ репрезентациями медиа и медиированными взаимодействиями.

Медиатизация как двусторонний процесс

Феномен медиатизации, безусловно, не ограничивается сферой религии, но представляет собой более общий процесс, в ходе которого различные области социального становятся зависимы-

17. Ibid., p. 103.

ми от медиа. Исторически концепция медиатизации возникла как способ описать растущее влияние медиа в сфере политики[18] или как способ указать на возрастающую значимость медиа в обществе постмодерна, или позднего модерна[19]. В последние годы умножилось количество как теоретических, так и эмпирических исследований медиатизации; они позволили более детально описать и яснее концептуализировать наше понимание процессов медиатизации[20]. В частности, теория медиатизации доказала свою полезность для анализа и обсуждения того, как медиа распространяются, взаимодействуют и влияют на другие культурные поля[21] и социальные институты[22], например, на потребление[23], образование[24], исследовательскую деятельность[25] и религию[26]. Зависимость других областей социального от медиа и их взаимовлияние могут различаться по степени и качеству и, как большинство социальных процессов, осуществляются в обоих направлениях. Когда медиа переплетаются с другими социальными полями, практики медиа могут испытывать влияние преобладающего

18. Asp, K. (1990) "Medialization, Media Logic and Mediarchy", *Nordicom Review* 11(2): 47–50; Mazzoleni, G., Schultz, W. (1999) "'Mediatization' of Politics: A Challenge for Democracy?", *Political Communication* 16(3): 247–261.

19. Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis, Mount.: Telos Press; Thompson, J.B. (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Cambridge: Polity Press.

20. Krotz, F. (2007) *Mediatisierung: Fallstudien zum Wandel von Kommunikation* [Mediatization: Case Studies of Changes in Communication]. Wiesbaden: VS Verlag für Socialwissenschaften; Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134; Lundby, K. (2009) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang; Hepp, A., Hjarvard, S. and Lundby, K. (2010) "Mediatization — Empirical Perspectives: An Introduction to a Special Issue", *Communications* 35(3): 223–228.

21. Bourdieu, P. (1993) *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*. Cambridge: Polity Press.

22. Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.

23. Jansson, A. (2002) "The Mediatization of Consumption. Towards an Analytical Framework of Image Culture", *Journal of Consumer Culture* 2(1): 5–31.

24. Friesen, N., Hug, T. (2009) 'The Mediatic Turn: Exploring Concepts for Media Pedagogy', in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes Consequences*, pp. 63–83. New York: Peter Lang; Hjarvard, S. (2010) "Medialiseringen af uddannelse og undervisning" [The Mediatization of Education and Teaching], in H.-C. Christiansen, G. Rose (eds) *Læring med levende billeder* [Teaching with Moving Pictures]. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

25. Rödder, S., Schäfer, M.S. (2010) "Repercussion and Resistance. An Empirical Study on the Interrelation between Science and Mass Media", *Communications* 35(3): 249–267.

26. Hjarvard, S. "The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change".

в этом поле *modus operandi*. При этом для определенной области одни медиа могут более полезными, чем другие; медиа могут быть присвоены (*appropriated*) различными способами, когда они используются для конкретных целей, например в школе, на рабочем месте или в семье.

Медиатизация не только различными способами влияет на другие социальные поля или институты, но и свидетельствует об изменении роли медиа в новой социокультурной ситуации. Около ста лет назад медиа в основном находились на службе у других социальных институтов. Политическая пресса в значительной степени находилась под контролем политических партий и движений, а некоторые газеты и журналы служили интересам научного, культурного или религиозного сообществ. На протяжении почти всего XX в. радио и затем телевидение были преимущественно культурными институтами. В соответствии с законодательством, скандинавское теле- и радиовещание было не коммерческим, а общественным предприятием, целью которого должно быть просвещение населения и неангажированная репрезентация работы различных общественных институтов, таких как политика, промышленность, культура и т. д. Изменения, начавшиеся в 1980-е гг., такие как отмена государственного регулирования медиаиндустрии, появление новых медиатехнологий и общий неолиберальный курс в политике, привели к тому, что медиа стали более коммерциализированными, но и более независимыми от других социальных институтов. С социологической точки зрения, сами медиа стали институтом. Они в гораздо меньшей степени служат другим институтам (помимо коммерческого рынка) и как организации в большей мере преследуют собственные интересы. Медиа все больше стали руководствоваться собственным *modus operandi*, к которому можно отнести технические возможности, жанровые конвенции (*generic conventions*) и ориентацию на рынок; другие институты должны постепенно приспосабливаться к требованиям медиа, чтобы получить доступ к такому важному общественному ресурсу, как публичная репрезентация (*public representation*).

В целом процесс медиатизации является двунаправленным. С одной стороны, медиа достигли относительной автономии от других социальных институтов, например, от политики и религии; с другой стороны, медиа оказались глубоко интегрированы в жизненный мир этих институтов. Не в последнюю очередь цифровые и интерактивные медиа стали неотъемлемой

частью повседневной жизни большинства социальных институтов и позволили как организациям, так и индивидам более гибко взаимодействовать, несмотря на пространственно-временные ограничения. Медиа существуют как «внешние» по отношению к обществу автономные институты и в то же время используются организациями и индивидами как «внутренний» ресурс для коммуникации. С одной стороны, внутреннее измерение медиатизации может позволить индивидуальным социальным акторам, например политикам или министрам, общаться со своими сторонниками напрямую, минуя медиаорганизации, используя инновационные способы. Как показала Лёвхейм, медиатизация религии также включает в себя «агентность религиозных акторов и потенциальную жизнеспособность и значимость современных проявлений религии»[27]. С другой стороны, использование организациями и индивидами различных (интерактивных) медиа требует от них определенной адаптации к различным нормам и характеристикам медиа. Например, если церковь хочет использовать блог или фейсбук для того, чтобы общаться с потенциальными последователями, она должна в какой-то степени придерживаться установленных правил этих медиа в отношении выбора тем, языка, уровня обратной связи и т. д. В связи с этим «внутреннее» измерение медиатизации также порождает изменения в способах организации внутренней и внешней институциональной коммуникации.

Медиатизации религии

Как я уже писал в других работах, медиатизация религии не меняет религию однозначно и не имеет универсальных последствий, но предполагает многообразие метаморфоз, которые взаимодействуют с уже существующими тенденциями развития в области религии, например, индивидуализацией и секуляризацией. Поскольку общая характеристика медиатизации уже была детально представлена в других работах[28], я вкратце обозначу ее основные

27. Lövheim, M. (2011) “Mediatization of Religion: A Critical Appraisal”, *Culture and Religion* 12(2): 153–166 (здесь: 162).

28. Hjarvard, S. “The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change”; Hjarvard, S. “The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change”.

направления с опорой на Мейровица[29]. Он выделил три метафоры, каждая из которых обозначает группу функций медиа: медиа как проводники, медиа как языки и медиа как среды.

Медиа как проводники. Медиа стали значимым, если не основным, источником информации и опыта по религиозным вопросам. Вместе с тем они лишь в ограниченной степени распространяют институциональные религиозные тексты. Чаще всего медиа по-новому комбинируют фрагменты институционального нарратива и/или элементы фольклорной религии, гражданской религии и т. д. Журналисты обычно изображают религию с позиции секулярного общества, часто используют критический дискурс в отношении религиозных организаций; в других медиажанрах институциональная и фольклорная религии, их иконография и литургические практики воспринимаются как хранилище материалов для производства медианарративов, советов потребителям и развлекательного контента. Посредством этого медиа поддерживают постоянный фон «банальной религии» в обществе.

Медиа как языки. Медиа не только создают и распространяют религию, но и форматируют ее различными способами, в частности при помощи жанров популярной культуры: приключенческие и научно-фантастические жанры, рекомендации потребителям, реалити-шоу и проч. Поскольку медиа стремятся не проповедовать, но скорее привлечь внимание, они более чувствительны к сиюминутным культурным потребностям различных групп общества. В силу этого, а также коммерческой природы медиа возникают побочные эффекты: индивидуализм и консюмеризм, в том числе духовный. Распространение интерактивных медиа позволяет людям выразить религиозные идеи и чувства разнообразными способами, ранее недоступными для институциональной религии.

Медиа как среды. Медиа вносят вклад в производство и изменение социальных отношений и культурных сообществ[30] и стали играть ключевую роль в публичном праздновании главных национальных и культурных событий[31]. Медиа ритуализируют соци-

29. Meyrowitz, J. (1986) *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York: Oxford University Press.

30. Carey, J. (1992) *Communication as Culture, Essays on Media and Society*. London: Routledge; Morley, D. (2000) *Home Territories: Media, Mobility and Identity*. London: Routledge.

31. Dayan, D., Katz, E. (1994) *Media Events, the Live Broadcasting of History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

альные переходы на макро- и микроуровнях, задают моральную ориентацию, предлагают терапию эмоциями (*emotional therapy*) и утешение в периоды кризисов. Как таковые медиа в некотором отношении переняли множество социальных функций, которые раньше выполняла церковь, и теперь осуществляют их преимущественно в рамках секулярных дискурсов. Схожим образом медиа развивают различные культовые формы через фан-культуру, культуру селебрити и т.п.

Соответственно, медиатизация религии предполагает многомерную трансформацию религии, которая затрагивает религиозные тексты, практики и социальные отношения и, в конечном счете, характер верований в современном обществе. В результате появляется не новый тип религии, но новые социальные условия, в которых перераспределяется власть определять, что есть религия и как она практикуется. Поскольку процесс медиатизации чувствителен к социальным и культурным контекстам, упомянутые выше характеристики неприменимы ко всем обществам в равной мере, но в большей степени подходят для описания стран Северной Европы, и, в частности, скандинавских стран. По наблюдениям Линча[32], медиатизация религии может быть определена описанным выше образом только в тех контекстах, где преобладают следующие характеристики: (1) основные (*mainstream*) медиаинституты внеконфессиональны, а использование медиа для конфессиональных целей ограничено; (2) при низком уровне вовлеченности населения в жизнь религиозных организаций основные медиа обеспечивают связь с религиозными нарративами и символами; (3) наличие четко определенного религиозного института (например протестантская церковь); и (4) высокий уровень секуляризации на общественном, организационном и индивидуальном уровнях[33].

Поскольку эти четыре характеристики свойственны всем скандинавским странам, мы можем ожидать, что в каждой из них медиатизация религии будет происходить схожим образом. Однако важно подчеркнуть, что даже в скандинавском контексте могут существовать различия, влияющие на конкретные отношения религии и медиа: как, например, национальные различия в случае

32. Lynch, G. (2011) “What Can We Learn from the Mediatization of Religion Debate?”, *Culture and Religion* 12(2): 203–210.

33. Ibid., p. 205.

скандала вокруг карикатур на пророка Мохаммеда[34]. Однако если и существует общий результат медиатизации религии в скандинавских странах, то он выражается в уменьшении контроля религиозными организациями (церквами) публичной репрезентации религии в целом и интересов церквей в частности. Для того чтобы рассмотреть многообразие способов влияния медиа на эволюцию религии в скандинавских странах, я выделяю три формы медиатизированной религии, каждая из которых представляет собой особое институциональное фреймирование медиатизированной религии: религиозные медиа стремятся создать религиозные сообщества и идентичности, основанные на медиированном участии; «журналистика о религии» помещает религию в доминирующие в политической публичной сфере дискурсы; банальная религия конструирует религию как культурный товар, предназначенный для развлечения и саморазвития.

Религиозные медиа

Под религиозными медиа мы понимаем медиаорганизации и практики, которые в первую очередь создаются и контролируются религиозными акторами: коллективными (например церковью) или индивидуальными. Они могут включать в себя массмедиа, социальные медиа и частные медиа, такие как мобильный телефон. Поскольку в фокусе нашего анализа находятся публичные репрезентации, мы ограничимся рассмотрением массмедиа и социальных медиа, которые присутствуют и используются в публичном пространстве. Исторически существовало большое количество религиозных медиа, что в определенных социальных и культурных контекстах обеспечивало их доминирование. Кроме того, развитие отдельных медиа стимулировало изменения религиозной коммуникации и было одним из факторов преобразования религиозных институтов, практик и властных отношений. Характерным примером является изобретение печатного станка в Европе около 1450 г., что сделало возможным массовое производство и распространение христианских текстов, а также способствовало развитию более личного отношения к Слову Бо-

34. См. также: Lundby, K., Thorbjørnsrud K. “Mediatization of Controversy. When the Security Police Went on Facebook”, in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 95–108. Göteborg: Nordicom.

жию среди протестантов[35]. В новейшей истории в Соединенных Штатах телевидение стало средством телевангелизма, позволив многочисленным религиозным деятелям стать харизматичными религиозными лидерами с широким общественным признанием[36]. Феномен телевангелизма ни в коем случае не ограничен территорией Соединенных Штатов, но получил распространение и в других частях земного шара, в том числе в Индии, где телевангелизм трансформировался в феномен *Masala McGospel*[37], когда элементы индуизма смешаны с американской медийной культурой[38].

В современном скандинавском контексте роль религиозных медиа в большей степени ограничена. На сегодняшний день только несколько небольших новостных изданий выпускаются религиозными организациями или имеют религиозный характер: например, датская «Христианская ежедневная газета» (*Kristeligt Dagblad*, тираж на 2010 г. — 26 267 экз.), норвежские газеты «День» (*Dagen*, тираж на 2010 г. — 9946 экз.) и «Наша страна» (*Vårt Land*, тираж на 2010 г. — 7800 экз.), шведские газеты «Мир сегодня» (*Världen idag*, тираж на 2010 г. — 7 800 экз.) и «День» (*Dagen*, тираж на 2010 г. — 17 400)[39]. Помимо этого, вещают несколько христианских нишевых каналов: например, «Датские копенгагенские христиане» (*Danish Københavns Kristne TV*), шведский 10 канал и норвежские Радио 10, 10 канал, «Норвежский взгляд» (*Vision Norge*). Кроме того, существует несколько религиозных спутниковых телеканалов[40] и программ, отвечающих потребностям эмигрантского сообщества, которые имеют для него сравнительно большее значение, чем хри-

35. Eisenstein, E.L. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change, Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, vol. I–II. Cambridge: Cambridge University Press.

36. Peck, J. (1993) *The Gods of Televangelism: The Crisis of Meaning and the Appeal of Religious Televisio*n. Cresskill, Nj: Hampton Press.

37. Этот термин ввел Джонатан Джеймс для того, чтобы указать на стандартизацию формата программ телеевангелизма в Индии: James, J. (2010) *McDonaldisation Masala McGospel Om Economics: Televangelism in Contemporary India*, pp. 25–36. New Delhi: Sage Publications.

38. James, J.D. (2010) *McDonaldisation, Masala McGospel, and Om Economics — Televangelism in Contemporary India*. New Delhi: Sage.

39. Данные см. в: Svensk Tidningsstatistik (TS), Dansk oplagskontro, Norsk opplagskont roll / Mediebedriftenes Landsforening. *(Прим. авт.)*

40. См. также: Galal, E. “Belonging through Believing. Becoming Muslim through Islamic Programming”, in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 147–162. Göteborg: Nordicom.

стианские нишевые каналы для коренного скандинавского населения. В скандинавских странах государственное телерадиовещание предлагает ограниченный набор программ исключительно религиозного содержания, которые либо обсуждают религиозные вопросы в журналистском формате, либо транслируют религиозные, преимущественно протестантские, церемонии. Датская общественная телерадиокомпания «Датское радио» (ДР) выпускает регулярно две христианские телепрограммы: «Накануне воскресенья» (*Før søndagen*) и «Богослужения из церкви ДР» (*Gudstjeneste fra DR Kirken*). «Накануне воскресенья» имеет рейтинг 0,6% или аудиторию в 32 000 зрителей, «Богослужения из церкви ДР» смотрят 0,8% населения или 42 000 человек (данные за первую половину 2013 г.)[41]. Просмотр религиозной церемонии часто дополняет посещение церкви: в среднем зрители «Богослужений из церкви ДР» посещают службы в церкви (или в синагоге, мечети и т. д.) в четыре раза чаще, чем телезрители в целом. В редких случаях трансляция протестантских служб привлекает большую аудиторию и встраивается в общую сетку теле- и радиовещания. В частности, в период национальных кризисов (например стихийных бедствий и террористических актов) или празднований (например королевских свадеб и коронаций) церковная служба может быть интегрирована в общее медиапредставление (*media performance*), тем самым ритуализируя национальный траур или праздник. В этом случае церковь и медиа взаимодействуют друг с другом напрямую, и медиатизация может быть истолкована как совместная адаптация к изменяющимся социальным условиям.

Интернет и другие цифровые медиа позволили религиозным организациям, в том числе протестантской церкви, обрести новую площадку, где они могут общаться напрямую со своими последователями и с широкой общественностью. Как правило, религиозные организации осуществляют больший редакторский контроль над контентом новых медиа, в отличие от радио, телевидения и газет, где их возможности ограничены. Вместе с тем, использование широкой аудиторией тех же веб-сайтов с религиозным контентом незначительно. Основываясь на данных за 2009 г., Фишер-Нильсен[42] сообщает, что менее 7% населения Дании ча-

41. Данные доступны в: TNS Gallup. *(Прим. авт.)*

42. Fischer-Nielsen, H. (2010) *Mellem sogneog cyberkirke: En analyse af folkekirkens kommunikation på internettet* [Between Parish Church and Cyber Church: An Analysis of the National Protestant Church's Communication on the Internet]. Unpublished Ph.D. dissertation, Aarhus Universitet, p. 78.

сто (не менее одного посещения в месяц) используют веб-сайты, где преобладает религиозный контент. Он также подчеркивает, что довольно большое число протестантских пасторов используют интернет в своей повседневной работе, и это может различными способами влиять на их сети профессиональных взаимодействий и информационные потоки. Таким образом, интернет может иметь большее значение для коммуникации внутри религиозных организаций, нежели для коммуникации с внешней аудиторией. Фишер-Нильсен приходит к выводу, что «способы трансляции и опыта религии в онлайн-пространстве способствуют усилению секуляризации, характерной для датского общества, в том смысле, что национальная протестантская церковь (*Folkekirken*) и религиозные институты в целом не доминируют в религиозном онлайн-общении»[43].

В результате плюрализации религиозных позиций в интернете не только ставится под сомнение авторитет национальных церквей, но также под влиянием интернет-культуры развиваются более индивидуализированные и сетевые формы религиозной коммуникации. Хойсгаард отмечает, что «для поля киберрелигии характерны такие элементы, как ролевые игры, конструирование идентичности, культурная адаптация, увлечение технологиями и саркастическое отношение к конформистской религиозности»[44]. Блоги и другие онлайн-форумы становятся площадками, где религиозные акторы могут обсуждать различные проблемы; это может приводить к оспариванию предыдущих представлений о религиозных верованиях и ценностях и способствовать конструированию «религиозных автобиографий»[45]. Хотя подобные дискуссии важны на индивидуальном и групповом уровнях, онлайн-форумы редко способны самостоятельно определять общественную повестку. Изучая различные датские онлайн-дискуссии о религии, Хойсгаард[46] отмечает только один случай, когда подоб-

43. Ibid., p. 102.

44. Højsgaard, M.T. (2005) “Cyber-religion”, in M.T. Højsgaard and M. Warburg (eds) *Religion and Cyberspace*, pp. 50–63 (здесь: 62). London: Routledge.

45. Lövheim, M. (2005) “A Space Set Apart? Young People Exploring the Sacred on the Internet”, in J. Sumiala-Seppänen, K. Lundby, R. Salokangas (eds) *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*, pp. 255–272. Gothenburg: Nordicom.

46. Højsgaard, M.T. (2004) *Netværksreligion. Religiøse strømninger i begyndelsen af det 21. århundrede belyst gennem analyser af organiseret, internetmedieret religionsdebat på dansk* [Networked Religion. Religious Currents in the Beginning of the 21st Century Examined through Analyses of Organized Religious Debates in Danish on the Internet]. Unpublished Ph.D. dissertation, Københavns Universitet.

ное обсуждение стало частью широкого публичного обсуждения; он приходит к выводу, что относительно дискуссий о религии «нельзя сказать, что интернет становится значимым или объединяющим центром в датском обществе XXI века»[47]. В сочетании с другими (масс)медиа онлайн-обсуждения могут, тем не менее, дополнять публичное обсуждение религии, как, например, показывает исследование дебатов на шведском «Халяль-ТВ», проведенное Лёвхейм и Акснер[48].

Религиозные медиа являются менее медиатизированной формой религии, по сравнению с журналистикой о религии и банальной религией, поскольку в этом случае религиозные организации или индивидуальные акторы имеют большую степень контроля над коммуникацией. Однако религиозные медиа вынуждены приспосабливаться к логике медиа различными способами, что может не только изменять форму и содержание коммуникации, но и влиять на представление о легитимности и уместности акторов и их отношений. Попадая в публичную медиасферу, религиозные медиа оцениваются по тем же стандартам, что и другие медиа, включая способность использовать технологии и жанры подходящим и интересным образом. Религиозные акторы, имеющие больший потенциал в обращении с медиа, могут оспорить существующие религиозные авторитеты; но при этом как новые, так и старые акторы вынуждены воспроизводить характерную для медиа восприимчивость к предпочтениям аудитории и пользователей.

Журналистика о религии

Расширение освещения как христианства, так и ислама[49] в новостях имеет не только количественный, но и о качественный характер: религия перестала находиться на периферии журналистики и стала регулярной темой в различных новостных выпусках или, как говорят журналисты, встроилась в «новостной ритм». Например, рост внимания журналистов к исламу произошел не в последнюю очередь из-за той роли, которую ислам играет в социальных и политических новостях об иммиграции, преступности

47. Ibid., p. 286.

48. Lövheim, M., Axner, M. (2011) “Halal-Tv: Negotiating the Place of Religion in Swedish Public Discourse”, *Nordic Journal of Religion and Society* 24(1): 57–74.

49. Rosenfeldt, M.P. “Hvor meget fylder religion?” [How Much Religion?].

и терроризме. Как следствие, основное внимание в новостном сообщении об исламе обычно уделяется не религиозным вопросам как таковым, а якобы проблемным аспектам ислама в социальном и политическом плане[50].

Если посмотреть на это в институциональной перспективе, рост освещения религии в журналистике свидетельствует о перераспределении власти определять и фреймировать религию. И религия, и журналистика — это коммуникативные институты, которые, обращаясь к общественности, стремятся повлиять на ее мировоззрение; однако нормы и практики, направляющие их коммуникативные действия, в значительной степени различаются. Журналистика появилась в конце XIX века как ремесло определенной группы работников медиа, и на протяжении XX столетия журналисты постепенно легитимировали свою профессию через приверженность формирующимся культурным нормам двух других институциональных областей: норме научной объективности и политическим идеалам демократии[51]. Как следствие, журналистика позиционирует себя как секулярная практика, которая ставит во главу угла фактичность и определяет себя как четвертая власть, контролирующая возможные злоупотребления со стороны других социальных институтов, в том числе церкви. Соответственно, журналистика о религии вводит религию в политическую публичную сферу и подчиняет ее доминирующей в журналистике парадигме фактичности и общественного контроля.

Мы должны, конечно, быть осторожны, чтобы не принять самоопределение журналистики как точное и достаточное описание деятельности журналистов и того, что такое журналистика. Профессиональная журналистика, разумеется, следует концепции объективности и беспристрастности, но многочисленные исследования показали, что новости могут быть фреймированы раз-

50. Andreassen, R. (2007) *Der er et yndigt land — Medier, minoriteter og danskhed* [There is a Lovely Country — Media, Minorities and Danishness]. Copenhagen: Tiderne Skifter; Hervik, P. (2002) *Mediernes muslimer — En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark* [The Media's Muslims — An Antropological Analysis of the Media's coverage of Religion in Denmark]. København: Nævnet for etnisk ligestilling; Hervik, P. (2011) *The Annoying Difference. The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World*. New york: Berghahn Books; Stage, C. *Tegningekrisen — som mediebegivenhed og danskhedskamp* [The Cartoon Crisis — as Media Event and Fight over Danishness].

51. Schudson, M. (1978) *Discovering the News. A Social History of American Newspapers*. New York: Basic Books; Tuchman, G. (1972) "Objectivity as Strategic Ritual: An Examination of Newsmen's Notions of Objectivity", *American Journal of Sociology*, 77(4): 660–679.

личным образом, и это приводит к «продвижению определенного видения проблемы, причинно-следственных интерпретаций, моральных оценок и/или рекомендаций по их разрешению»[52]. Намеренно или нет, но новостные медиа участвуют в формировании (политической) повестки и, таким образом, причастны к непрерывному производству как социальных фактов, так и мнений[53]. Как утверждал Хартли[54], необходимо ассоциировать журналистику не только с демократическим процессом и политическим обсуждением: она также глубоко укоренилась и в популярной культуре. Как изначально, так и теперь журналистика ориентируется на рынок, развлекая публику и озвучивая общественные настроения[55]. Исходя из этого, журналистское освещение религии будет преследовать и другие цели, помимо рационального обсуждения: сенсационность или соучастие в праздновании культурных событий.

Тем не менее, журналистика, не в последнюю очередь в скандинавских странах, развивалась как относительно самостоятельный институт, который выдерживал дистанцию не только в отношении политических партий, но и других заинтересованных групп, в частности религиозных организаций. Большинство новостных медиа относят себя к светским организациям и не считают необходимым относиться к религиозным организациям или проблемам иначе, чем к любым другим.

Поскольку журналистика приобрела контроль над такой значимой практикой, как общественная репрезентация, новостные репортажи, религиозные организации или индивиды вынуждены приспосабливаться к требованиям журналистики, чтобы получить доступ к этой медиатизированной публичной сфере. В целом это означает, что они должны соответствовать двум аспектам логики журналистики: критерию *новостной ценности* и роли *источника информации*. Религиозные организации получают доступ к новостным медиа в той мере, в какой их информация обладает новостной ценностью, то есть отвечает новостным кри-

52. Entman, R.M. (1993) "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication* 43(4): 51–58.

53. McComb, M. (2004) *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*. Cambridge: Polity.

54. Hartley, J. (2009) "Journalism and Popular Culture", in K. Wahl-Jørgensen, T. Hanitzsch (eds) *The Handbook of Journalism Studies*. London: Routledge.

55. McManus, J. (1994) *Market-driven Journalism. Let the Citizens Beware?* Thousand Oaks, CA: Sage; Franklin, B. (1997) *Newszak and News Media*. London: Arnold.

териям, касающимся социальной значимости, актуальности, точности и т. д.[56] Если они соответствуют этим критериям, то они могут получить возможность высказаться в новостных медиа, но для этого они также должны соответствовать социальной роли надежного и актуального источника новостей. Ожидается, что они как источник новостей предоставят информацию и выскажут мнение; но их будут цитировать только в той мере, в какой эта информация, по мнению журналистов, заслуживает доверия (то есть основана на фактах), а высказанные мнения окажутся релевантными, например, сюжетной линии. Источники новостей, конечно, не в полной мере находятся под контролем журналистов и могут по-разному оказывать влияние на новостную повестку и способы построения репортажа. Поскольку журналистам необходимы источники, чтобы сообщать о новостях, они также должны прислушиваться к источникам и обсуждать способы подачи новостей[57]. Несмотря на это, религиозные организации не могут выступать в новостных медиа, используя свои собственные жанры коммуникации (например проповедь, молитву и т. п.) и нормы достоверности (например ссылки на Священное Писание). Для того чтобы иметь право голоса в политической публичной сфере, они должны создавать новостные поводы и выступать в качестве источников.

Являясь влиятельной формой медиатизированной религии, *журналистика о религии* ограничивает способность религиозных организаций и акторов определять и фреймировать обсуждение религиозных вопросов в публичной сфере; последние, как следствие, в большей степени доступны для общественной критики, основанной на социальных и политических нормах секулярного общества. В частности, Кристенсен[58] зафиксировал, каким образом различные формы религиозного авторитета присутствуют/отсутствуют в публичной сфере медиа и парламентских обсуждений в скандинавских странах. Он показал, что в случае

56. Hjarvard, S. (2011b) "The Study of News Production", in K.B. Jensen (ed.) *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies*, pp. 87–105. 2nd edition, London: Routledge.

57. Blumler, J.G., Gurevitch, M. (1981) "Politicians and the Press: An Essay on Role Relationships", in D.D. Nimmo and K.R. Sanders (eds) *Handbook of Political Communication*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

58. Christensen, H.R. (2010) *Religion and Authority in the Public Sphere, Representations of Religion in Scandinavian Parliaments and Media*. Ph.D. dissertation, Aarhus: Dept. of Theology. Acknowledgements.

с христианством более традиционные или догматические формы религиозного авторитета не оказывают особого влияния на публичную сферу. При этом в Норвегии и Швеции в газетных статьях христианство может иногда репрезентироваться как естественная часть общественной жизни, например, в объявлениях о концертах и в некрологах[59]. Поскольку так исторически сложилось, в скандинавских странах христианство может иметь культурный авторитет, но только в том случае, если его ценности не рассматриваются как противоречащие секулярному обществу. Например, в новостях, касающихся вопросов гендерного равенства и гомосексуализма, христианство и церковь обычно представляются как в меньшей степени придерживающиеся принципов равенства и терпимости, чем остальная часть общества[60].

Поскольку журналистика придерживается общепринятых секулярных ценностей, новостные медиа зачастую используются как инструменты «модернизации» религии, а именно обличения и исправления неприемлемых норм и поведения. Примером этого является недавнее освещение датскими медиа событий в Католической церкви. В связи с тем, что немногие датчане — члены Католической церкви, датские новостные медиа редко упоминают католицизм, в основном в связи с внешней политикой. Однако недавние скандалы, связанные с сексуальным насилием над детьми и подростками в Католической церкви, затронули и Данию, где несколько католических священников были обвинены в сексуальном насилии над несовершеннолетними. Это привело к тому, что в новостях больше внимания стало уделяться Католической церкви Дании. Датская газета *Berlingske Tidende* активно освещала эти вопросы и даже выделила католицизм в отдельную новостную тему («Актуальные темы») на своем веб-сайте[61]. Тематическая подборка из 100 новостных выпусков этой газеты за 2010 г. дает показательную картину того, как отбираются и фреймируются новости о конкретной религии: 87 из 100 новостных историй посвящены случаям сексуального насилия над детьми и подростками, и вместо того, чтобы сосредоточить внимание на самом злоупотреблении, они критиковали то, как Католическая церковь реагировала

59. Ibid., p. 105.

60. Ibid.; см. также: Christensen, H.R. (2012) “Mediatization, Deprivatization, and Vicarious Religion. Coverage of Religion and Homosexuality in the Scandinavian Mainstream Press”, in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 63–78. Göteborg: Nordicom.

61. www.b.dk/katolsk *(Прим. авт.)*

на обвинения. Как правило, в новостных сюжетах руководство Католической церкви изображалось либо некомпетентным, либо пытающимся скрыть преступления своих священников. Восемь новостей были связаны со смертью католической монахини, с которой плохо обращались в женском монастыре Джуисленд; здесь мы находим аналогичное критическое фреймирование руководства Католической церкви. В двух сюжетах рассказывалось о слегка изменившейся политике Католической церкви в отношении контрацепции, а в одной — об увольнении немецкого епископа, обвиняемого в физическом насилии над детьми и финансовых нарушениях. Наконец, в этой газете вышло две статьи, посвященных целибату: и только в этом случае мы не обнаруживаем той или иной критики Католической церкви. Даже одна статья была своего рода защитой от высказанной критики: в ней говорилось, что безбрачие может быть косвенной причиной сексуального насилия, осуществляемого католическими священниками над детьми.

Критическое освещение в новостях педофилии в Католической церкви, безусловно, не ограничивалось страницами *Berlingske Tidende*, но присутствовало и в других странах. В общем это был почти хрестоматийный пример медиаскандала[62], связанного с Католической церковью и ее священниками в роли злоумышленников. Католическая церковь как на национальном, так и на международном уровнях (через Папу Римского и государство Ватикан) пыталась противостоять растущей критике различными способами, в том числе ответно критикуя прессу. Это, однако, только продемонстрировало, что Католическая церковь явно неверно оценила свою способность определять и фреймировать репрезентации себя. Имея в виду, что Ватикан обвинил медиа в чрезмерной критике церкви, главный редактор *Berlingske Tidende* Лисбет Кнудсен только подтвердила право журналистов критиковать Католическую церковь: «Критическое освещение в новостях не является клеветнической кампанией. Если медиа и можно обвинить в чем-либо, то в том, что они слишком уважают религиозные чувства и авторитет духовенства» (17 апреля 2010 г.). Чрезмерное критическое фреймирование Католической церкви может быть отчасти объяснено тем, что культура католицизма и церкви воспринимается как чужеродная и, таким образом, пользуется меньшим авторитетом у журналистов и медиа.

62. Thompson, J.B. (2000) *Political Scandal. Power and Visibility in the Media Age*. Cambridge: Polity.

Возвращаясь к протестантизму в скандинавских странах, можно сказать, что в отличие от католицизма он не обладает традиционным или догматическим авторитетом в публичной сфере, но имеет (ситуативный) культурный авторитет. Последний достигается тем, что протестантизм приспосабливается к светским ценностям, которым следует журналистика о религии и другие современные общественные институты, такие как школа, наука и политика.

Банальная религия

Журналистика, однако, не единственный способ, которым медиа определяют производство и распространение представлений о религии. Если новостные медиа и журналистика вводят религию в политическую публичную сферу, то другие медиа делают ее значимой частью культурной публичной сферы. В культурных массмедиа, таких как газеты, романы и журналы, радио, телевидение, фильмы и компьютерные игры, как правило, очень мало контента, напрямую связанного с религией. Репрезентации религиозных проблем, символов и акторов, как правило, периферийны и обычно включены в темы и истории, которые сами по себе не имеют явно выраженных или проработанных религиозных смыслов. Например, истории и игры в жанре фэнтези, такие как *World of Warcraft*, имеют большой набор аватаров и объектов, обладающих магическими свойствами, но их, как правило, нельзя отнести к проявлениям религиозного универсума. Реклама часто играет с отсылками к религии, чтобы добиться ощущения подлинности или просто ради шутки, но редко, чтобы продать религиозное сообщение[63]. Подобным же образом в колонках советов в журналах могут иногда встречаться советы протестантских пасторов, но наравне с советами врачей, психологов и тренеров личностного роста; они не склонны проповедовать, но дают более общие жизненные рекомендации вперемежку с духовными. Несмотря на то, что такие репрезентации религии в медиа упоминаются в отрыве от институционального религиозного контекста и не служат миссионерским целям, они тем не менее складываются в непрерывный фон образов, напоминающих аудитории о существовании сверхъестественного. Такая деконтекстуализированная и нецеленаправленная репрезентация религиозных значений представляет собой другую форму медиатизированной религии: *банальную религию*.

63. Endsjø, Lied (2011).

Термин *банальная религия* был взят из исследования Майкла Биллига[64] о национализме и культуре, в котором он вводит термин *банального национализма*. Обычно изучение национализма сосредоточено на эксплицитных идеологиях (например фашизме или популизме) и культурных символах (флагах и королевской семье), но национализм складывается не только из таких очевидных феноменов. Национализм также создается и воспроизводится через циркуляцию широкого спектра репрезентаций и действий, которые не являются явно националистическими или не обязательно отражают попытку пропаганды национализма. Биллиг[65] проводит метафорическое различие между развивающимися и спущенными флагами национализма, то есть между явными националистическими символами и действиями и скрытыми признаками национальной принадлежности, которые включены в повседневность. Таким образом, символы «шведскости» или «норвежскости» могут быть эксплицитными и преднамеренными или имплицитными и непреднамеренными. Тем самым получается, что банальный национализм состоит из широко распространенных, но незаметных символов и действий, которые могут невольно усиливать у индивида чувство принадлежности к определенному национальному государству и национальной культуре.

Аналогичным образом банальная религия означает присутствие разнообразных символов и действий в медиа, которые неявно и, возможно, невольно могут усиливать публичное присутствие религии в культуре и обществе. Банальная религия использует как различные ритуалы и символы институциональных религий (например крест, монах, молитва), так и народные религиозные представление (например черные кошки, ведьмы и вампиры), но смешивает и переформулирует их в новых контекстах, относительно независимо от их традиционных значений. Например, можно прочитать истории Дж. К. Роулинг о Гарри Поттере как светское повествование, смешивающее популярные жанры фэнтези, приключенческой литературы и истории школы-интерната, но тем не менее в них содержится большое разнообразие сверхъестественных элементов. С одной стороны, присутствие магии и сверхъестественных существ может рассматриваться как результат используемых жанров, и поэтому его не нужно воспринимать всерьез. С другой стороны, ценность этих историй проистекает

64. Billig, M. (1995) *Banal Nationalism*. London: Sage.
65. Ibid.

из их способности сделать этот набор сверхъестественных элементов ярким и заметным в воображении современной аудитории. Таким образом, элементы банальной религии приводят к сохранению присутствия религии в светском мире, но не способствуют укреплению определенной религиозной веры.

Важно подчеркнуть, что *банальная религия* — это не уничижительный термин, который указывает на ее меньшую значимость или серьезность по сравнению, например, с институциональными формами религии. Если проводить подобное сравнение, то скорее все окажется ровно наоборот. С точки зрения эволюционной и когнитивной антропологии[66], банальная религия может считаться основной или фундаментальной формой религии, которая может возникнуть почти в любом человеческом обществе. Она опирается на базовые когнитивные механизмы, которые наделяют необъяснимые явления антропоморфной агентностью и используют контринтуитивные категории, чтобы захватить внимание, облегчить их запоминание и вызвать эмоциональный отклик[67]. Человеческое мышление (*cognition*) предрасположено к тому, чтобы видеть агентность в любых событиях, таких как внезапный удар молнии или выздоровление тяжелобольного человека. Аналогичным образом, такие контринтуитивные явления, как лошади с крыльями или люди, ходящие по воде, кажутся человеческому уму гораздо более впечатляющими, чем их реалистичные и, по сути, тривиальные прототипы: лошади с ногами или плавающие люди. Элементы банальной религии являются строительным материалом любой религии, но сама банальная религия не обязательно содержит какие-либо сложные доктринальные положения или моральные утверждения о смысле жизни.

Термин «банальный» также указывает на то, что эти элементы религиозного сознания могут ускользать от осознанного восприятия: вследствие своего имплицитного, внеконтекстуального и беспредпосылочного характера они не воспринимаются как репрезентации религии или религиозные утверждения, но они тем не менее создают религиозный фон в обществе. Как отмечалось ранее, и народная, и институциональные религии используют элементы банальной религии, которые в этом случае включаются в более явные, разработанные и намеренные религиозные повествования, положения или символы.

66. Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinemann.

67. Barrett, J.F. (2004) *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Altamira Press.

Поэтому народная и институциональная религии представляют собой репозиторий банальных религиозных представлений, из которых медиа могут выбирать на свое усмотрение материал для новых историй или символов. Банальная религия — это бриколаж представлений, взятых из различных источников, включая институциональные религиозные тексты, иконографию и литургику, которые помещаются в новые контексты и служат целям, отличным от целей религиозных организаций. Журналистика о религии также может актуализировать различные формы банальных религиозных представлений, освещая деятельность религиозных организаций. Например, газетные сообщения о католицизме могут быть проиллюстрированы изображениями различных христианских или католических символов, которые не связаны ни между собой, ни с рассказываемой историей, а просто задают сообщению религиозный тон. В этом случае банальная религия становится своего рода расплывчатым фоном для конкретных журналистских расследований деятельности и правонарушений Католической церкви.

Похоже, что в последние годы два медиажанра сыграли особенно важную роль в распространении элементов банальной религии: фактуальные развлекательные передачи (*factual entertainment*) на телевидении и художественная драма на различных медиаплатформах, таких как книги, телесериалы, художественные (полнометражные) фильмы и компьютерные игры. В течение последних двух десятилетий реалити-шоу стало основным развлекательным жанром[68], в рамках которого появились поджанры, посвященные различным формам духовных, паранормальных и сверхъестественных явлений. Датские реалити-шоу, такие как «Сила духов» (*Åndernes magt*) на канале ТВ-2 и «Возвращение духов» (*Ånderne vender tilbage*) на канале ТВ-3 «документировали» существование паранормальных явлений, а реалити-шоу «Путешествуя с душой» (*På rejse med sjælen*) на канале ТВ-2 обсуждало возможность реинкарнации. Криминальные реалити-шоу также проявили интерес к сверхъестественному: например, в программе «Чувствуя убийство» (*Fornemmelse for mord*), выходящей на датском четвертом канале, привлекаются ясновидящие следователи для того, чтобы раскрыть таинственные убийства прошлого. За пределами жанра реалити-шоу можно найти другие

68. Hjarvard, S. (2002) “Seernes Reality” [The Viewers’ Reality], *MedieKultur* 18(34): 92–109; Hill, A. (2007) *Restyling Factual TV. Audiences and News, Documentary and Reality Genres*. London: Routledge.

развлекательные программы, которые обыгрывают тему сверхъестественного: например, викторина датского телеканала ТВ-2 «Шестое чувство» (*Den 6. Sans*) или программа «Оракулы» (*Oraklerne*) на ТВ-2, использующая зулусские терапевтические практики. Обращаясь к множеству подобных шоу на норвежском телевидении, Энджо и Лид отмечают, что «в Норвегии в 2000-е гг. популярная культура стала одним из наиболее заметных проявлений веры в духов и представлений о бессмертной душе»[69].

Многие из этих программ основаны на международных форматах, распространенных во многих странах. Как продемонстрировала Хилл[70] в своем исследовании восприятия британского реалити-шоу охоты за привидениями «Где обитают призраки в Британии» (*Most Haunted in Britain*), подобные программы не только показывают различные формы сверхъестественных явлений; само помещение их репрезентаций в определенный медиаформат влияет на то, как зрители соприкасаются с темой сверхъестественного. Зрители знакомы с жанровыми особенностями реалити-шоу, которые предлагают набор возможных реакций: знание специфики развлекательных жанров предполагает как несерьезное, так и скептическое отношение к увиденному, в то время как документальный формат приглашает зрителей стать, по крайней мере, «неуверенными верующими»[71]. В целом медиатизация религии в форме реалити-шоу не только сделала народные религиозные представления и «суеверия» заметными в публичной сфере, но также задала способы их фреймирования. Поскольку в медиа сверхъестественные явления должны служить развлекательным целям, эти явления используются только в той мере, в какой они отвечают этому требованию. В результате различные программы могут заигрывать со сверхъестественным, критиковать его или утверждать веру в него.

Распространение банальной религии посредством художественной формы в целом начинается не в самой Северной Европе, оно скорее заимствуется из популярной англо-американской драмы. В скандинавской популярной драме интерес к религиозным темам, магическим явлениям или духовным проблемам был небольшим, не в последнюю очередь из-за сильной традиции реализма. Телеви-

69. Endsjø, D.Ø., Lied, L.I. (2011) *Det folk vil ha: Religion og populærkultur* [What People Want: Religion and Popular Culture], p. 71. Oslo: Universitetsforlaget.

70. Hill, A. (2011) *Paranormal Media, Audiences, Spirits, and Magic in Popular Culture*. London: Routledge.

71. Ibid., p. 81.

зионные детективы, например, датский сериал «Первое подразделение» (*Rejseholdet*), и популярные детективные романы шведского автора Осы Ларссон (*Åsa Larsson*) иногда включают элементы магического реализма, такие как ясновидение или голоса мертвых людей, но эти религиозные аспекты обычно не находятся в центре сюжета, а скорее являются стилистическими элементами, служащими для создания эмоционально привлекательных персонажей. В скандинавских детективах религиозные консерваторы или фундаменталисты часто стереотипно изображаются как злоумышленники, наравне с сексуальными маньяками и алчными мафиози; предполагается, что (слишком) сильные религиозные чувства могут привести к асоциальному поведению. Эта критика сильной религии, помимо детективного жанра, также встречается в популярных художественных фильмах, таких как шведская драма «Как на небесах» (*Så som i himmelen*) и датском сериале «Убийство» (*Forbrydelser*), которые критически оценивают христианскую церковь и ее иерархов и создают позитивное видение внутренней духовной силы простых людей. Если мы выйдем за рамки популярной культуры и перейдем в сферу чисто художественного кино, то найдем нескольких скандинавских режиссеров, предпочитающих истории с аллюзиями или явными ссылками на Библию или другие религиозные мотивы, это, например, Ингмар Бергман, Карл Т. Драйер и Ларс фон Триер. Современной аудиторией произведения этих художников, однако, могут быть истолкованы не как религиозные, а как экзистенциальные рассуждения, где используются религиозные аллюзии. В целом, драма, созданная в скандинавских странах, склонна отражать общее секулярное развитие, где авторитет христианской церкви подвергается серьезным сомнениям, а индивидуализированные формы веры кажутся более приспособленными к требованиям современной жизни.

В скандинавских странах, как и во многих других частях мира, англо-американские художественные повествования занимают видное место практически на каждой медиаплатформе: в книгах, фильмах, телесериалах, компьютерных играх и т. д.[72] Импорт англо-американской художественной продукции увеличился за последние десятилетия из-за отказа от государственного регулирования медиаиндустрии и увеличения числа медиакорпораций, в частности телевизионных каналов с их почти ненасытным аппетитом на те-

72. Sepstrup, P. (1990) *Transnationalization of Television in Western Europe*. London: John Libbey; Thussu, D. (2006) *International Communication. Continuity and Change*. 2nd edition, London: Hodder Arnold.

лесериалы, которые используются для заполнения эфирного времени. Это увеличило не только количество, но и жанровое разнообразие англо-американской художественной продукции, доступной для скандинавских аудиторий. В результате многообразие художественных повествований, включающих в себя элементы банальной религии, стало присутствовать в публичной культурной сфере. Яркий пример этого — такие американские телесериалы, как «Секретные материалы», «Убийца вампиров Баффи», «Укротитель призраков», «Настоящая кровь» и «Грань», которые описывают различные сверхъестественные явления в таких жанровых форматах, как детектив, научная фантастика, фэнтези, комедия, приключения и т.д. В своем детальном анализе американского телесериала «Сверхъестественное» Петерсен[73] отмечает, что сериал в игровой форме перерабатывает религиозные концепции и пересматривает религиозные представления. Это происходит, например, через соединение банальных религиозных представлений и экзистенциальных тем и через игровую интертекстуальность. Кларк[74], исследуя онлайн-форумы, посвященные американскому телесериалу «Остаться в живых» (*Lost*), приходит к выводу, что такого типа формат фреймирует религиозные символы и повествования через призму популярной культуры и «способствует появлению религиозной символики и повествований в контекстах, которые обычно не считаются “религиозными”»[75]. В своем анализе восприятия молодыми фан-группами американской серии фильмов «Сумерки. Сага» (*Twilight Saga*) Петерсен[76] показывает, что банальные религиозные представления в популярных повествованиях играют важную роль носителей религиозного воображения, в силу секулярности датского общества: «Отсутствие сформировавшегося религиозного мировоззрения приводит к тому, что религиозные представления этих подростков строятся на основе преобразованных и разрозненных концептов банальной религии, с которыми

73. Petersen, L.N. (2010) “Renegotiating Religious Imaginations through Transformations of ‘Banal Religion’ in Supernatural”, *Transformative Works and Cultures* 4.

74. Clark, L.S. (2008) “Religion, Philosophy, and Convergence Culture Online: ABC’s Lost as a Study of the Processes of Mediatization”, *Northern Lights. Film and Media Studies Yearbook* 6(1): 143–163.

75. Ibid., p. 159.

76. Petersen, L.N. (2012) “Danish *Twilight* Fandom. Transformative Processes of Religion”, in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 163–182. Göteborg: Nordicom.

они сталкиваются в медианарративах»[77]. Как и журналистика о религии, банальная религия может иногда критиковать институциональную религию, но в целом она открыта для огромного разнообразия религиозных, духовных и магических влияний. Таким образом, она создает, зачастую в игровой форме, культурный фон из религиозных представлений. Наконец, в скандинавском контексте, где коммуникативное воздействие институциональной религии ограничено, американская популярная культура становится важным фактором формирования публичных репрезентаций религии.

Видимые различия

За последние несколько десятилетий выросло присутствие религии в публичном пространстве, не в последнюю очередь благодаря усилению внимания медиа к различным религиозным явлениям. В некоторых случаях это связано с ростом значимости в обществе религиозных организаций или верований, в частности с тем, что политический ислам набирает силу, и с увеличением числа иммигрантов-мусульман в странах Северной Европы. Однако присутствие религии в публичной медиасфере не является синонимом общего религиозного возрождения. В скандинавских странах число граждан, относящих себя к протестантским церквам, продолжает снижаться, не резко, но медленными и устойчивыми темпами. Аналогичным образом индикаторы принадлежности к другим религиозным организациям или распространения более индивидуализированных форм религиозности не свидетельствуют об альтернативных формах религиозного возрождения. Сосуществование двух тенденций: достижение широкого присутствия институциональной религии в публичных медиа и ее низкая поддержка на частном уровне — не обязательно парадоксально. Мы являемся свидетелями изменения публичного облика религии, чему способствует в том числе возрастающая медиатизация религии. В этой статье я выделил три различные формы медиатизации религии, каждая из которых различным образом формирует визуальные репрезентации религиозных проблем и акторов, а также дает последним разные возможности высказывать свою позицию. Основные характеристики трех медиатизированных форм религии приведены в *Таблице 1*.

77. Ibid., p. 179.

Таблица 1. Основные характеристики трех форм медиатизированной религии

	Религиозные медиа	Журналистика о религии	Банальная религия
Преобладающие жанры	Религиозные службы Проповеди Исповеди Дискуссии	Новости Актуальные вопросы Модерируемые дискуссии	Художественные повествования Развлекательный контент Сервисы «Помоги себе сам» Советы потребителям
Основной контролирующий институт	Религия	Журнализм	Медиа
Религиозный контент	Интерпретации религиозных текстов и моральные советы	Высказывания и действия религиозных акторов, фреймированные светскими новостными ценностями	Бриколаж текстов, иконография и литургика различных институциональных и народных религий
Роль религиозных акторов	Собственники Продюсеры Исполнители	Источники информации	Художественные репрезентации священников и верующих В фактологических жанрах — социальные консультанты, рассказчики (entertainers) и т.д.

Коммуникативные функции	Убеждение Социальные ритуалы Религиозные сообщества	Информирование Критическое исследование Политическая публичная сфера	Развлечение Культурные ритуалы Саморазвитие
Сложности для протестантской церкви	Множественность и индивидуализированность религиозных позиций Визуальные репрезентации	Критика религиозных институтов, если они перестают соответствовать секулярным ценностям	Мозаика религиозных репрезентаций создает фоновое культурное знание о религии

Как подчеркивалось выше, медиатизация может включать различные, иногда противоречащие друг другу, направления развития; например, в некоторых случаях она может поддерживать распространение секулярных ценностей, а в других создавать новые религиозные представления. Несмотря на эти различия, можно выделить две общих тенденции трансформации религии в скандинавских странах, которые отчасти являются результатом медиатизации: протестантская церковь утратила часть своей прежней власти определять и фреймировать религию и в политической, и в культурной публичной сфере, а популярные медиаформаты стали играть важную роль в распространении религиозных символов, верований и практик. С появлением новых типов религиозных медиа стало различимо многообразие (вне)институциональных религиозных позиций, а использование социальных сетей для религиозной коммуникации может поддерживать индивидуальные интерпретации религиозных верований и практик. Журналистика о религии получила полномочия тщательно расследовать взгляды и действия религиозных организаций и акторов в случае, если они противоречат общим секулярным ценностям. И, наконец, посредством банальной религии бриколаж религиозных символов, верований и практик создается и распространяется за пределами институциональной религии и без обязательного намерения проповедовать Евангелие. Наряду с такими долгосрочными структурными процессами модерна, как индивидуализация и глобали-

зация, медиатизация меняет условия практикования религии в современном мире. Она не только значимая черта современности, но и существенно меняет общественный облик религии.

Перевод с английского Екатерины Гришаевой и Валерии Шумковой

Благодарность

Автор выражает свою благодарность проф. Кнуту Лундби (Университет Осло) и Ристо Кунелиусу за их комментарии к тексту статьи.

Библиография / References

Andreassen, R. (2007) *Der er et yndigt land — Medier, minoriteter og danskhed* [There is a Lovely Country — Media, Minorities and Danishness]. Copenhagen: Tiderne Skifter.

Asp, K. (1990) "Medialization, Media Logic and Mediarchy", *Nordicom Review* 11(2): 47–50.

Barrett, J.F. (2004) *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Altamira Press.

Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis, Mount.: Telos Press.

Berger, P. (1999) "The Desecularization of the World: A Global Overview", in P. Berger, J. Sacks, D. Martin, T. Weiming, G. Weigel, G. Davie, A. An-Naim (eds) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World* Politics, pp. 1–18. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Billig, M. (1995) *Banal Nationalism*. London: Sage.

Blumler, J.G., Gurevitch, M. (1981) "Politicians and the Press: An Essay on Role Relationships", in D.D. Nimmo, K.R. Sanders (eds) *Handbook of Political Communication*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Bourdieu, P. (1993) *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*. Cambridge: Polity Press.

Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinemann.

Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

Carey, J. (1992) *Communication as Culture, Essays on Media and Society*. London: Routledge.

Casanova, J. (2007) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", in P. Beyer, L. Beaman (eds) *Religion, Globalization and Culture.* International Studies in Religion and Society, Volume 6, pp. 101–120. Boston, MA: Brill Academic Publishers.

Center for Samtidsreligion (2009) *Religion i Danmark 2009* [Religion in Denmark 2009], https://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/rel-aarbog09/, accessed on 16.03.2020.

Center for Samtidsreligion (2010) *Religion i Danmark 2010* [Religion in Denmark 2010], https://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/rel-aarbog10/, accessed on 16.03.2020.

Center for Samtidsreligion (2011) *Religion i Danmark 2011* [Religion in Denmark 2011], https://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/2011/, accessed on 16.03.2020ю

Christensen, H.R. (2010) *Religion and Authority in the Public Sphere, Representations of Religion in Scandinavian Parliaments and Media*. Ph.D. dissertation, Aarhus: Dept. of Theology. Acknowledgements

Christensen, H.R. (2012) "Mediatization, Deprivatization, and Vicarious Religion. Coverage of Religion and Homosexuality in the Scandinavian Mainstream Press", in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 63–78. Göteborg: Nordicom.

Clark, L.S. (2008) "Religion, Philosophy, and Convergence Culture Online: ABC's Lost as a Study of the Processes of Mediatization", *Northern Lights. Film and Media Studies Yearbook* 6(1): 143–163.

Cottle, S. (2006) *Mediatized Conflict: Developments in Media and Conflict Studies*. Maidenhead: Open University Press.

Dayan, D. and Katz, E. (1994) *Media Events, the Live Broadcasting of History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dobbelaere, K. (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.

Eide, E., Kunelius, R. and Phillips, A. (eds) (2008) *Transnational Media Events. The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*. Gothenburg: Nordicom.

Eisenstein, E.L. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change, Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, vol. I–II. Cambridge: Cambridge University Press.

Endsjø, D.Ø. and Lied, L.I. (2011) *Det folk vil ha: Religion og populærkultur* [What People Want: Religion and Popular Culture]. Oslo: Universitetsforlaget.

Entman, R.M. (1993) "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication* 43(4): 51–58.

Fischer-Nielsen, H. (2010) *Mellem sogneog cyberkirke: En analyse af folkekirkens kommunikation på internettet* [Between Parish Church and Cyber Church: An Analysis of the National Protestant Church's Communication on the Internet]. Unpublished Ph.D. dissertation, Aarhus Universitet.

Franklin, B. (1997) *Newszak and News Media*. London: Arnold.

Friesen, N. and Hug, T. (2009) 'The Mediatic Turn: Exploring Concepts for Media Pedagogy', in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes Consequences*, pp. 63–83. New York: Peter Lang.

Galal, E. (2008) "Magic Spells and Recitation Contests: The Quran as Entertainment on Arab Satellite Television", *Northern Lights. Film and Media Studies Yearbook* 6(1): 181–196.

Galal, E. (2012) "Belonging through Believing. Becoming Muslim through Islamic Programming", in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 147–162. Göteborg: Nordicom.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.

Habermas, J. (2008) "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly* 25(4): 17–29.

Hartley, J. (2009) "Journalism and Popular Culture", in K. Wahl-Jørgensen, T. Hanitzsch (eds) *The Handbook of Journalism Studies*. London: Routledge.

Hepp, A., Hjarvard, S. and Lundby, K. (2010) "Mediatization — Empirical Perspectives: An Introduction to a Special Issue", *Communications* 35(3): 223–228.

Hervik, P. (2002) *Mediernes muslimer — En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark* [The Media's Muslims — An Antropological Anal-

ysis of the Media's coverage of Religion in Denmark]. København: Nævnet for etnisk ligestilling.

Hervik, P. (2011) *The Annoying Difference. The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World*. New York: Berghahn Books.

Hill, A. (2007) *Restyling Factual TV. Audiences and News, Documentary and Reality Genres*. London: Routledge.

Hill, A. (2011) *Paranormal Media, Audiences, Spirits, and Magic in Popular Culture*. London: Routledge.

Hjarvard, S. (2002) "Seernes Reality" [The Viewers' Reality], *MedieKultur* 18(34): 92–109.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights* 6(1): 9–26.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134.

Hjarvard, S. (2010) "Die Mediendynamik der Mohammed-Karikaturen-Krisen" [The Media Dynamics of the Mohammed Cartoon Crisis], in A. Hepp, M. Höhn and J. Wimmer (eds) *Medienkultur im Wandel*, pp. 169–180. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Hjarvard, S. (2010) "Medialiseringen af uddannelse og undervisning" [The Mediatization of Education and Teaching], in H.-C. Christiansen, G. Rose (eds) *Læring med levende billeder* [Teaching with Moving Pictures]. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

Hjarvard, S. (2011) "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change"*, Culture and Religion*, 12(2): 119–135.

Hjarvard, S. (2011b) "The Study of News Production", in K.B. Jensen (ed.) *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies*, pp. 87–105. 2nd edition, London: Routledge.

Højsgaard, M.T. (2004) *Netværksreligion. Religiøse strømninger i begyndelsen af det 21. århundrede belyst gennem analyser af organiseret, internetmedieret religionsdebat på dansk* [Networked Religion. Religious Currents in the Beginning of the 21st Century Examined through Analyses of Organized Religious Debates in Danish on the Internet]. Unpublished Ph.D. dissertation, Københavns Universitet.

Højsgaard, M.T. (2005) "Cyber-religion", in M.T. Højsgaard, M. Warburg (eds) *Religion and Cyberspace*, pp. 50–63. London: Routledge.

Inglehart, R. and Welzel, C. (2005) *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, J.D. (2010) *McDonaldisation, Masala McGospel, and Om Economics — Televangelism in Contemporary India*. New Delhi: Sage.

Jansson, A. (2002) "The Mediatization of Consumption. Towards an Analytical Framework of Image Culture", *Journal of Consumer Culture* 2(1): 5–31.

Krotz, F. (2007) *Mediatisierung: Fallstudien zum Wandel von Kommunikation* [Mediatization: Case Studies of Changes in Communication]. Wiesbaden: VS Verlag für Socialwissenschaften.

Lundby, K. (2009) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang.

Lundby, K. and Thorbjørnsrud K. (2012) "Mediatization of Controversy. When the Security Police Went on Facebook", in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 95–108. Göteborg: Nordicom.

Lynch, G. (2011) "What Can We Learn from the Mediatization of Religion Debate?", *Culture and Religion* 12(2): 203–210.

Lövheim, M. (2005) "A Space Set Apart? Young People Exploring the Sacred on the Internet", in J. Sumiala-Seppänen, K. Lundby, R. Salokangas (eds) *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*, pp. 255-272. Gothenburg: Nordicom.

Lövheim, M., Axner, M. (2011) "Halal-Tv: Negotiating the Place of Religion in Swedish Public Discourse", *Nordic Journal of Religion and Society* 24(1): 57–74.

Lövheim, M. (2011) "Mediatization of Religion: A Critical Appraisal", *Culture and Religion* 12(2): 153–166.

Mazzoleni, G., Schultz, W. (1999) "'Mediatization' of Politics: A Challenge for Democracy?", *Political Communication* 16(3): 247–261.

McComb, M. (2004) *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*. Cambridge: Polity.

McManus, J. (1994) *Market-driven Journalism. Let the Citizens Beware?* Thousand Oaks, CA: Sage.

Meyrowitz, J. (1986) *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York: Oxford University Press.

Morley, D. (2000) *Home Territories: Media, Mobility and Identity*. London: Routledge.

Norris, P. and Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Partridge, C. (2008) "The Occultural Significance of The Da Vinci Code", *Northern Lights. Film and Media Studies Yearbook 2010* 6(1): 107–126.

Peck, J. (1993) *The Gods of Televangelism: The Crisis of Meaning and the Appeal of Religious Televisio*n. Cresskill, Nj: Hampton Press.

Petersen, L.N. (2010) "Renegotiating Religious Imaginations through Transformations of 'Banal Religion' in Supernatural", *Transformative Works and Cultures*, no. 4.

Petersen, L.N. (2012) "Danish *Twilight* Fandom. Transformative Processes of Religion", in S. Hjarvard and M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 163–182. Göteborg: Nordicom.

Rosenfeldt, M.P. (2007) "Hvor meget fylder religion?" [How Much Religion?], *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 27(109): 31–47.

Rödder, S., Schäfer, M.S. (2010) "Repercussion and Resistance. An Empirical Study on the Interrelation between Science and Mass Media", *Communications* 35(3): 249–267.

Schudson, M. (1978) *Discovering the News. A Social History of American Newspapers*. New York: Basic Books.

Sepstrup, P. (1990) *Transnationalization of Television in Western Europe*. London: John Libbey.

Stage, C. (2011) *Tegningekrisen — som mediebegivenhed og danskhedskamp* (The Cartoon Crisis — as Media Event and Fight over Danishness). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Stark, R. (1999) "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion* 60(3): 249–273.

Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Thompson, J.B. (2000) *Political Scandal. Power and Visibility in the Media Age*. Cambridge: Polity.

Thompson, J.B. (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Cambridge: Polity Press.

Thussu, D. (2006) *International Communication. Continuity and Change*. 2nd edition, London: Hodder Arnold.

Tuchman, G. (1972) "Objectivity as Strategic Ritual: An Examination of Newsmen's Notions of Objectivity", *American Journal of Sociology*, 77(4): 660–679.

Мия Лёвхейм

Медиатизация религии: критическая оценка

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-76-97

Mia Lövheim

Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal

Mia Lövheim — Uppsala University (Uppsala, Sweden). mia.lovheim@teol.uu.se

Media as a context for shaping religion in modern society has generally been overlooked in the mainstream sociology of religion. This article discusses the relevance of the thesis of a mediatisation of religion presented by Stig Hjarvard for studying religious transformation in a modern, Western society. Though the theory contributes to sociology of religion through its focus on how the characteristics of modern mass media relate to the processes of secularisation, the narrow approach to religion and to the interplay between modernisation and religion in the thesis so far limits its validity. This article suggests two starting points for the development of a theory to better grasp the implications of mediatisation of religion in the contemporary world; first, an understanding of religion that better acknowledges the complexities of modern religion and second, an understanding of mediatisation that also acknowledges the agency of religious actors to take part in the shaping of media as well as modern society.

Keywords: mediatisation, secularisation, modernisation, mediation.

Способы изучения взаимоотношений между медиа и религией в современном обществе являются предметом междисциплинарных дискуссий. Для понимания их сложности и результатов принципиально важно принимать во внимание многообразие подходов. Цель настоящей статьи — обсуждение

Оригинальная статья: Lövheim, M. (2011) “Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal”, Culture and Religion 12(2): 153–166. Права на перевод и издание были предоставлены издательством *Taylor & Francis*.

Лёвхейм М. Медиатизация религии: критическая оценка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 76–97.

Lövheim, Mia (2020) “Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 38(2): 76–97.

релевантности теории медиатизации по отношению к изучению религии в современном мире через оценку тезиса о медиатизации религии[1] Хьярварда[2]. В фокусе статьи находятся его понимание религии и подход к рассмотрению религиозных изменений, а также их влияние на современную концептуализацию взаимодействия медиа и религии в современном обществе. Будучи социологом религии, я понимаю религию как феномен, который формируется в ходе и посредством социальных взаимодействий и форм и который сам формирует эти интеракции и формы. Меня интересует, как изменения в обществе влияют на религию, но также и то, как религия может способствовать социальным изменениям. В этом основание моего подхода к теориям и моделям анализа присутствия религии в современном обществе. Таким образом, данную статью следует воспринимать не как критику тезиса *per se*, но, скорее, как критическую оценку его применимости для понимания разнообразия и динамики религиозных изменений.

Проблемы определения религии

В своем изложении тезиса о медиатизации религии Стиг Хьярвард определяет религию как «человеческие действия, верования и символы, относящиеся к сверхъестественным силам (*supernatural agencies*)»[3]. В целом это определение может рассматриваться как субстанционалистское, так как в нем сделан акцент на конкретное содержание религиозных верований и практик. Минусы и плюсы концептуализации религии как веры в сверхъестественные силы периодически становились предметом обсуждения в социологии религии[4]. Определение Хьярварда, тем не менее, не отсылает к отдельным символам сверхъестественного, таким как боги или духи, или верованиям и практикам, которые используются в определенных контекстах, например в религиозных институтах. Его определение скорее строится на теоретических допущениях когнитивной антропологии в отношении базовых

1. Поскольку теория медиатизации касается ряда областей, таких как политика, право и формирование социального характера, в этой статье я буду ссылаться на применение теории медиатизации Стигом Хьярвардом к области религии как на тезис о медиатизации религии. *(Прим. авт.)*
2. Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134.
3. Hjarvard, S. (2008) *En Verden av Medier*, p. 166. Frederiksberg: Samfunnslitteratur.
4. См.: McGuire, M. (1996) *Religion. The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth.

особенностей человеческого мышления. К ним относятся: способность воображения формировать представления о метафизическом мире и склонность интерпретировать необъяснимые события в человеческом мире через действие сверхъестественных сил, приписывая им намерения и агентность[5]. Использование этого определения, согласно Хьярварду, позволяет выявить то специфическое в религии, что отличает ее от других социальных и культурных явлений, и тем самым выяснить, что именно изменяется в религии под действием медиа[6].

Проблемы отграничения религиозного дискурса и практик от других смыслообразующих форм обсуждались и другими авторами[7]. Гувер полагает, что, поскольку в современном обществе экзистенциальные смыслы образуются во многом через истории, концепты и в пространстве медиа, мы можем определить, что «есть» религия, только изучая, как производители и потребители медиа конструируют религию в «реальных» ситуациях и практиках. Гордон Линч, исходя из тех же наблюдений, и вовсе настаивает на отказе от понятия религии и предлагает взамен использовать понятие «сакральное»[8] при анализе того, как определенные социальные феномены наделяются существенной властью, значением и ценностью. Это позволяет избежать использования исторически обусловленного понимания религии. Было бы неверно критиковать Хьярварда за утверждение, что религия и медиа образуют обособленные сферы общества и культуры и что таким образом религия не может быть пережита и выражена посредством медиа. Он признает, что религия исторически находится во взаимодействии с медиа. С его точки зрения, медиатизация (*mediatization*) как процесс, характерный для высокоразвитых обществ, приводит к тому, что религиозные институты и акторы теряют контроль над передачей (*mediation*) верований и практик. Это имеет важные следствия для ключевых характеристик и функций религии, какими их видит Хьярвард. Таким образом, в тезисе со-

5. См.: Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinnemann.

6. Hjarvard, S. *En Verden av Medier*, p. 163.

7. См., например: Hoover, S. (2006) *Religion in the Media Age*. New York: Routledge; Hoover, S. (2009) "Complexities: The case of religious cultures", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 123–138. New York: Peter Lang.

8. Lynch, G. (2007) "What is This 'Religion' in the Study of Religion and Popular Culture?", in G. Lynch (ed.) *Between Sacred and Profane. Researching Religion and Popular Culture*, pp. 123–142. London and New York: IB Tauris.

держится идея, что медиа и религия представляют собой разные формы и «логики» конструирования смысла.

Это подводит нас к проблеме понимания религии Хьярвардом, которая является одной из центральных тем этой статьи. Акцент на вере, воображении и объяснении делает религию главным образом когнитивным феноменом, связанным с конструированием и поддержанием определенного мировоззрения. Такой подход к религии коренится в когнитивной антропологии; это подчеркивается тем, что Хьярвард использует раннюю концепцию религии как «священной завесы»[9] Питера Бергера, разрабатывая тему трансформаций в религии под влиянием медиатизации[10]. В этом случае функция религии заключается в упорядочивании, согласовании и легитимации социально сконструированного мира[11]. Социальная дифференциация и, в частности, множественность жизненных миров в современном обществе означает, что религия утрачивает власть определять и сохранять конкретное видение социального мира. Понимание религии как связанной с потребностью и способностью человека объяснять и упорядочивать мир также обуславливает различение Хьярвардом «сильных» и «слабых» религий при выяснении влияния медиатизации на религию. Эта типологизация основывается на значимости для сохранения авторитета религии холистического (единого) и эксклюзивистского мировоззрения, обеспечиваемого за счет сильных социальных связей и доминирующей позиции в обществе. Это различение также можно проследить в дифференциации между «институциональной» и «банальной» религией, когда последняя характеризуется множественностью репрезентаций и отсутствием четко структурированных положений о смысле жизни или устройстве метафизического мира.

По мнению Хьярварда, определения как аналитические построения необходимы для обобщений, касающихся культурных и социальных феноменов. Вместе с тем, для оценки теории, основанной на подобных построениях, требуется критически рассмотреть, с какими аспектами изучаемого феномена они соотносятся.

9. Berger, P. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday Anchor Books [русск. пер.: *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019].

10. Hjarvard, S. (2011) "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change", *Culture and Religion* 12(2): 119–135.

11. Berger, P. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, p. 32, 42.

Стало быть, важно принять в расчет критику со стороны антропологов, а также культурологов, исследующих медиа и религию: они указывают на необоснованность утверждения, что религия в «традиционном обществе» интегрирует социальную, эмоциональную и интеллектуальную жизнь людей[12]. Кроме того, систематическая и когнитивная концептуализация религии зачастую подразумевает идеал религиозного индивида, *homo religiosus*, моделью для которого служит религиозная элита, а не большинство последователей[13]. В дополнение к данной критике сегодня большая часть исследователей сходится в том, что описанная Бергером форма религии, если когда-то и существовала, то сегодня является скорее исключением, нежели правилом. Следовательно, использование модели Бергера в качестве эталона для анализа изменений религии и ее функционирования в современном обществе имеет свои ограничения. Помимо этого, применение данной модели оставляет за рамками рассмотрения многие формы современной религиозной жизни и практики. Это является упущением, если учитывать недавнее смещение исследовательского фокуса в социологии религии с институциональной религии или ярких проявлений новых религиозных и спиритуальных движений в сторону многообразия «проживаемой религии» (*lived religion*)[14].

Хьярвард признает, что в современном обществе как индивидуальная, так и коллективная религии создаются и поддерживаются посредством опыта и репрезентаций, которые слабо связаны с верованиями и практиками религиозных институтов. Эти формы рассматриваются в концепции «банальной религии» и в гипотезе о том, что медиатизация может способствовать развитию определенных форм религии. Тем не менее, в своем нынешнем виде тезис о медиатизации религии предоставляет ограниченный набор инструментов для дальнейшего анализа взаимодействия указанных форм религии и медиа. Определение этих форм как «слабой» религии и «субъективизированной духовности» (*subjectivized spiritualities*) также преуменьшает их роль на индивидуальном и, что немаловажно, социальном уровнях. Таким образом,

12. Douglas, M. (1982) "The Effect of Modernization on Religious Change", *Dædalus* 111(1): 1–19; ср.: McGuire, M. *Religion. The Social Context*.

13. Gilhus, I.S., Mikaelsson, L. (2003) *Nya Perspektiv på Religion*, p. 47. Stockholm: Natur och Kultur.

14. Ammerman, N.T. (2007) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press; Day, A. (2011) *Belief and Social Identity in the Modern World: Believing in Belonging*. Oxford: Oxford University Press.

значимость религии для социальной интеграции, индивидуального и общественного смыслообразования (*meaning-making*), для выражения и прославления (*celebration*) ценностей и моральных установок оценивается только с институциональной точки зрения. Иными словами, основанный на таком подходе к религии тезис о медиатизации рискует свести «существующую в действительности» религию к определенному качеству верований, социальной позиции и социальному основанию, моделью для которых служит определенное, исторически обусловленное понимание религии. Вместе с тем, важность этих аспектов для прочности религии на индивидуальном и социальном уровне является предметом для дальнейших дискуссий и эмпирических изысканий.

Проблемы и ограничения: религия за пределами секуляризации

Хьярвард[15] полагает, что изменения религии под влиянием медиатизации приводят в первую очередь к секуляризации общества. Это утверждение базируется на понимании секуляризации, характерного для ранних работ Бергера[16] и других сторонников его подхода[17]. Такое понимание сосредоточено на том, как различные сферы культуры и общества освобождаются от влияния религиозных институтов и символов и как оспаривается авторитет религии в определении и легитимации социальной реальности, в частности, из-за многообразия жизненных миров в обществе модерна. Вместе с тем медиатизация религии охватывает также и тенденции, которые можно интерпретировать как свидетельство возрождения религии, например: рост внимания к религиозным темам в новостных медиа, распространение нарративов о магических явлениях и сверхъестественном в популярных фильмах и романах последних десятилетий. Несмотря на это, медиатизация в первую очередь поддерживает продолжающийся процесс секуляризации за счет того, что медиа перенимают авторитет, позиции и функции религиозных институтов. При этом медиа и сами по себе выступают фактором секуляризации. Благодаря своей позиции в обществе ме-

15. Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights* 6(1): 9–26 (здесь: 10).
16. Berger, P. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, p. 32, 107.
17. См.: Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. London: Routledge.

диа во все большей степени определяют правила, следуя которым, религиозные акторы могут вступать в коммуникацию с широкой аудиторией, а религиозные практики и представления пропитываются логикой медиа[18]. Этот аргумент подразумевает, что адаптация религиозных институтов и индивидов к целям и практикам медиа подрывает религию и, соответственно, является чуждой для целей и практик религии и в первую очередь для ее легитимации.

В дальнейшей разработке аргумента о влиянии медиатизации на религию Хьярвард[19] использует выделенные Доббелером[20] уровни секуляризации: уровень общества, организаций и индивидов. Хьярвард приходит к выводу о том, что связь между медиатизацией и секуляризацией наиболее сильна на уровне общества: здесь медиатизация является частью процесса дифференциации, в результате которого религиозные институты и верования обособляются и маргинализируются. Вместе с тем, роль медиатизации на уровне организаций и индивидуумов не столь однозначна. Религиозные институты не только приспосабливаются к логике медиа, но и, исходя из своих целей, извлекают выгоду из взаимодействия с медиа. Тем не менее, это скорее способствует, а не препятствует разрушению четко определенных отношений между индивидами и институтами, а также секуляризации религиозных ценностей. На индивидуальном уровне медиа могут поддерживать «субъективные духовные представления» (*subjectivized spiritual imaginations*), сообщества, а также отправления культа. Таким образом, в современном обществе медиатизация может подкреплять определенный тип религии, но именно неинституциональная религия обладает наименьшей властью определять, поддерживать и воспроизводить социальный мир как на индивидуальном, так и социальном уровнях. Поскольку в основе этого типа религии лежит восприимчивость к многообразию индивидуальных интересов и предпочтений, ее авторитет подрывается теми же процессами, которые и делают ее возможной: многообразием индивидуализированных жизненных миров, которые становятся видимыми и открытыми посредством медиа.

Ассоциирование медиатизации религии с обозначенным пониманием секуляризации и, соответственно, с представлением

18. Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", p. 111.
19. Hjarvard, S. "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change".
20. Dobbelaere, K. (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.

о месте религии в современном обществе порождает проблемы, если учитывать, что в последние годы в социологии религии тезис о секуляризации подвергался все большей критике[21]. Эта критика позволила обнаружить, что секуляризация имеет множество измерений, а ее следствия разнообразны и противоречивы. Как отмечают Ингер Фуршет и Пол Репстад[22], «наиболее строгие теории секуляризации едва ли являются актуальными для современной социологии религии. Спор продолжается между теориями, условно говоря, умеренной секуляризации в смысле уменьшающейся значимости религии в обществе и теориями, оспаривающими эти прогнозы». Таким образом, благодаря соединению медиатизации религии с секуляризацией этот тезис становится интересным для социологов религии, но одновременно кажется устаревшим.

Хотя Хьярвард отмечает разнообразие влияний медиатизации на религию, я полагаю, что его тезис в своем нынешнем виде ограничивает возможности анализа этих влияний. Эти ограничения можно считать результатом, во-первых, рассмотренного в предыдущем разделе подхода к религии с акцентом на ее функции определять и легитимировать социальную реальность; во-вторых — институционального подхода и использования эмпирических данных; и в-третьих — понимания модернизации и религиозных изменений. В своем рассмотрении медиатизации Хьярвард исходит из институциональной перспективы, акцентирующей взаимодействие медиа с другими сферами или институтами современного общества[23]. Этот акцент становится очевидным при рассмотрении того, как медиа, становясь более автономными, получают контроль и обретают статус, которые прежде имели религиозные институты. Разбор взаимосвязи между медиатизацией и модернизацией в основном строится на данных опросов, которые замеряют секуляризацию через отношение к религиозным институтам и выяснение устойчивости религиозного мировоззрения (в частности, замеряют частоту посещения религиозных служб и значимость религиозных верований в жизни индивидов[24]). Тезис о том, что медиа становятся для

21. Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*, 52. London: Sage Publications.

22. Furseth, I., Repstad, P. (2007) *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*, p. 84. Farnham: Ashgate.

23. См.: Lundby, K. (2009) "Introduction: 'Mediatization' as Key", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 1–18 (здесь: 5). New York: Peter Lang.

24. См.: Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press; Inglehart, R., Welzel, C. (2005) *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

общества главным источником информации по религиозным вопросам, подтверждается данными опросов, согласно которым жители скандинавских стран вовлекаются в религиозную и духовную проблематику преимущественно через семью и близких друзей, через просмотр телевизионных программ, чтение нехудожественной литературы и интернет-источников, нежели благодаря посещению церковных служб[25]. Результаты данных исследований могут подкреплять выводы о медиатизации и секуляризации, поскольку свидетельствуют об изменении позиции религиозных институтов в обществе и форм взаимоотношения с ними, а также потере ими статуса первичного источника информации о религии. Однако эти же данные используются в гипотезах о трансформации содержания и значимости религии для общества или индивидов, а это уже однозначно не подтверждается указанными исследованиями. Данную проблему обозначил Коулдри[26] в своем критическом анализе теории медиатизации, которая претендует на объяснение не только процессов институциональных трансформаций, но и их более широких социальных и культурных следствий. Его аргументация отсылает к критике Казановы, согласно которой[27] большинство определений секуляризации ошибочно объединяют три взаимосвязанных, но неравнозначных процесса: дифференциацию общества, упадок религиозных верований и практик, маргинализацию религии и ее переход в частную сферу. Из перечисленных только первый процесс может считаться общей для современных обществ тенденцией, в то время как два других прослеживаются лишь в определенных контекстах: например, там, где религиозные институты сопротивляются изменениям своей позиции в обществе в результате отделения церкви от государства, и там, где распространена просвещенческая критика религии. Хьярвард подчеркивает, что его заключения касаются религии в скандинавских странах, в которых можно наблюдать некоторые из этих условий. Тем не менее, недостаточное внимание к критике «сильных» теорий секуляризации в аргумен-

25. Hjarvard, S. “The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change”; Lövheim, M. (2008) “Rethinking Cyberreligion? Teens, Religion and the Internet in Sweden”, *Nordicom Review* 29(2): 205–217.

26. Couldry, N. (2008) “Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choices and Alternative Futures”, in K. Lundby (ed.) *Digital Storytelling, Mediatized Stories: Self-Representations in New Media,* pp. 41–60 (здесь: 43–44). New York: Peter Lang.

27. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World,* p. 211. Chicago, IL: University of Chicago Press; см. также: Herbert, D. (2003) *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, p. 51. Aldershot: Ashgate.

тации чревато отождествлением изменений социальной и культурной позиций национальных церквей с адаптацией секулярных норм и ценностей внутри религиозных институтов, а также индивидуализации — с ослаблением религии в целом.

В особенности проблематичны утверждения, касающиеся секуляризации на уровне организаций — той сферы, для которой тезис в своем нынешнем виде проработан в наименьшей степени. Исследования национальных церквей в Англии и скандинавских странах[28] показывают, что религиозные институты могут продолжать играть жизненно важную роль в обществе. Большинство населения Финляндии, Норвегии, Дании и Швеции принадлежит к национальным церквам и обращается к церкви для крещения, венчания и похорон, а также в моменты национальных кризисов. Кроме того, религиозные институты все больше вовлекаются в проблемы социального обеспечения. Такая роль церквей отличается от их прежнего положения в качестве господствующих институтов в обществе: теперь они сотрудничают с другими институтами, и в этом процессе медиа играют особенно важную роль[29]. Как было показано Аммерман[30], Вудхед и Хиласом[31], «слабые» или либеральные религии и субъективная духовность (*subjectivised spiritualities*) также выполняют значимую роль в жизни индивидов и общества, функционируя как социальные сети (*social networks*). Тем не менее, в нынешнем варианте рассматриваемого тезиса медиатизация указанных форм религии понимается как «ослабление» их верований и функций, а это затрудняет осмысление других аспектов взаимодействия религии с медиа.

Это также относится и к «сильным» религиям в терминологии Хьярварда, которые характеризуются более высоким уровнем участия и веры среди последователей[32]. Эти формы религии в современном варианте тезиса во многом оставлены без внимания. Неко-

28. Davie, G. *The Sociology of Religion*; Bäckström, A., Davie, G., Edgardh, N., Pettersson, P. (2010) *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1. Configuring the Connections*. Farnham: Ashgate.

29. См.: Lundby, K. (2006) "Contested Communication. Mediating the Sacred", in J. Sumiala-Seppänen, K. Lundby, R. Salokangas (eds) *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*, pp. 43–62. Göteborg: Nordicom.

30. Ammerman, N.T. (2005) *Pillars of Faith: American Congregations and Their Partners*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA: University of California Press.

31. Woodhead, L., Heelas, P. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford, and Malden, MA: Blackwell.

32. Kelley, D.M. (1972) *Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion*. New York: Harper and Row; Bruce, S. *God Is Dead: Secularization in the West*.

торые исследования демонстрируют, что такие религии, стремясь получить значимость и влияние в публичной сфере, не в последнюю очередь обращаются к использованию современных технологий коммуникации[33]. Хьярвард отмечает, что данные формы религии стали играть значимую роль в новостных медиа, что сказывается на присутствии религии в публичной сфере (*the public visibility of religion*), и что в этих случаях функция медиа может быть неодинаковой. Тем не менее, в нынешней формулировке тезис о медиатизации религии описывает взаимодействие между «сильными» религиями и медиа в западных обществах последних десятилетий скорее как реакцию на модернизацию и медиатизацию, нежели как явление, связанное с активностью религиозных акторов и их ценностными установками. С этой точки зрения религии отводится главным образом пассивная роль в ходе социальных изменений, и она рассматривается как средство противодействия современности, а не как одна из форм современной жизни[34].

Два приведенных примера обнаруживают проблемы, связанные с пониманием отношения религии и модернизации в тезисе о медиатизации религии. В ранней версии тезиса о медиатизации Ярварда роль медиа как фактора (*agent*) социальных изменений выражена более явно[35]. Концепцию также критиковали за чрезмерно линейное и эволюционистское понимание социальных изменений, а также за детерминистское видение медиа как внешней силы, которая «захватывает» другие социальные институты[36]. Помимо этого, критике подвергалось понятие общей логики медиа, которая «подчиняет себе» другие виды культурной и социальной деятельности[37]. Аргументация Хьярварда относительно влияния медиатизации на религию во многом перекликается с идеями ранних работ Бергера[38]: плюрализм, индивидуализм и рациональность как

33. Bruce, S. (2000) *Fundamentalism*, pp. 13–15. Cambridge: Policy Press; см. также: Meyer, B. (ed.) (2009) *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillian; Meyer, B. (2009) "Technological Transformations of Religion in a Global Age". Paper presented at the annual meeting of the American Academy of Religion, Montreal, Canada, 9 November 2009.

34. См.: Davie, G. *The Sociology of Religion*, p. 102.

35. См.: Hjarvard, S. "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", p. 128.

36. Couldry, N. "Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choices and Alternative Futures".

37. Lundby, K. (2009) "Media Logic. Looking for Social Interaction", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 101–119. New York: Peter Lang.

38. Berger, P. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.*

ключевые элементы модернизации представляют угрозу для религии, главным образом, для ее способности поддерживать целостное и устойчивое мировоззрение и консолидировать сообщество. Таким образом, модернизация «с необходимостью приводит к упадку религии, как в обществе, так и в сознании индивидов»[39]. Это означает, что религиозное мышление ослабевает, соседствуя с другими ценностными установками и способами мышления, в особенности с секулярными и характерными для эпохи модерна. Идея о плюрализме как предпосылке секуляризации тем самым основывается на характеристике религии как обладающей единым унифицированным мировоззрением, занимающей господствующее положение в обществе и имеющей сильные социальные связи. Сам Бергер позднее отказался от такого понимания[40], утверждая, что в результате индивидуализации и плюрализации в обществах высокого модерна религиозные верования не принимаются как должное, а становятся предметом выбора. Как отмечает Грейс Дэйви, «выбранные убеждения не обязательно слабее усвоенных»[41]. Это указывает скорее на то, как люди верят, нежели на качество или силу их убеждений. Равным образом мы не можем принять за аксиому то, что в современном обществе большая чувствительность к многообразию жизненных миров и возросшее использование медиа для коммуникации с людьми создают шаткую основу для религии или являются ей чуждыми.

Работы Дэйви, а также Вудхеда и Хиласа[42], Эрвье-Леже[43], Казановы[44] и Герберта[45] иллюстрируют, как начиная с 1990-х гг. социологи религии все больше фокусируются на способах сосуществования религии и модернизации, а не на неуклонном упадке отдельных форм религии. В соответствующих исследованиях ключевой момент состоит в том, что модернизация не угрожает

39. Berger, P. (1999) “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in P. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18 (здесь: 2–3). Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

40. Berger, P. (2001) “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion 62*(4): 443–454 (здесь 449).

41. Davie, G. *The Sociology of Religion*, p. 54.

42. Woodhead, L., Heelas, P. (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology*. Oxford & Malden, MA: Blackwell; Woodhead, L., Heelas, P. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*.

43. Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

44. Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*; (2006) “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review* 8 (1–2): 7–22.

45. Herbert, D. *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*.

религии; напротив, религия совместима с ней и способна адаптироваться к изменяющимся социальным условиям, а также сохранять свое присутствие в гражданском обществе и публичной сфере. Возможность сосуществования также подтверждается приведенным ранее примером национальных церквей в скандинавских странах. Исследователи опираются на идею множественных современностей[46], согласно которой неотъемлемыми элементами развития религии являются как новые формы выражения, так и противостояние модерну. Это предполагает, что религия не обязательно ослабляется модерном; скорее она принимает новые формы, которые различным образом сохраняют свою значимость как для индивидуальной, так и для общественной жизни. Подразумевается также видение религии как деятельного и творческого агента, обладающего способностью и ресурсами для активного участия в формировании современного общества.

Медиатизация и религия: трудности и вызовы

Хьярвард[47] отмечает, что медиатизация не является универсальным явлением и что не существует общего понимания ее влияния на культурную или социальную деятельность. Он также подчеркивает[48], что теория медиатизации касается взаимодействия между акторами и структурами и что именно через интеграцию и взаимодействие с другими институтами медиа оказывают свое влияние. Тем не менее я полагаю, что при применении теории к религиозным изменениям существует риск прийти к претендующим на всеобщность выводам о последствиях секуляризации для религии на социальном, организационном, а также индивидуальном уровнях. Более того, все еще во многом упускается из виду активная роль религии во взаимодействиях с медиа. Подход к религии и секуляризации, который в настоящий момент составляет основу тезиса о медиатизации религии, объясняет в первую очередь изменения определенных аспектов и форм религии: господствующего положения религиозных институтов в обществе и характера мировоззрения, которое они традиционно передают своим при-

46. См.: Eisenstadt, S.N. (ed.) (2002) *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

47. Hjarvard, S. “The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change”.

48. Hjarvard, S. “The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change”.

верженцам. Таким образом, данный тезис помещает рассмотрение медиа в исследовательскую программу социологии религии. Тем не менее, чтобы проанализировать формы и следствия медиатизации религии в современном мире, социологам религии требуется теория, обращающаяся к более широкому кругу аспектов и функций религий и их изменений в современном обществе. Как было указано выше, центральные проблемы актуальных исследований религии кроются в сложном многообразии современных форм религии и не в последнюю очередь — в их сохраняющейся социальной значимости. Здесь же находятся ключевые области исследований взаимодействия медиа и религии. Следовательно, вопрос заключается в том, соответствует ли данной цели тезис о медиатизации. Я полагаю, что без расширенного понимания того, что есть религия и как религия в качестве действующего субъекта взаимодействует с медиа и модерном, тезис о медиатизации религии окажется не более продуктивным, чем схожее понимание секуляризации. Вместе с тем это также означает, что социологам религии, которые говорят о возрождении религии, необходимо принять во внимание роль медиа в этом процессе.

На данный момент исследования в области медиа, религии и культуры также подтверждают, что медиатизация не является процессом, который единственно возможным образом влияет на религию и приводит к универсальным последствиям. В качестве примера приведем лишь несколько *case studies* из недавно опубликованных сборников исследований[49], которые вскрывают сложную динамику в процессе медиатизации: религиозные организации инкорпорируют возможности (*affordances*) различных медиа, чтобы коммуницировать с внешним миром, но одновременно используют и осваивают (*appropriate*) медиа, руководствуясь своими целями. То, что этот процесс характерен не только для XXI в., наглядно показывают в своих работах Дэвид Морган[50] и Джереми Столоу[51] среди прочих. Другая важнейшая область исследований касается

49. Forbes, B.D., Mahan, J. (eds.) (2006) *Religion and Popular Culture in America*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA: University of California Press; Hepp, A., Krönert, V. (2009) *Medien-event-religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag; Meyer, B. (ed.) *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*; Meyer, B. "Technological Transformations of Religion in a Global Age"; Winston, D. (ed.) (2009) *Small Screen, Big Picture: Television and Lived Religion*. Waco, Tex: Baylor University Press.

50. Morgan, D. (2011) "Mediation or Mediatisation: The History of Media in the Study of Religion", *Culture and Religion* 12(2): 137–152.

51. Stolow, J. (2005) "Religion and/as Media", *Theory, Culture and Society* 22(4): 119–145.

использования религиозными сообществами и индивидами новых разработок в области цифровых медиа и программного обеспечения, которые делают возможным и стимулируют развитие «производства пользовательского контента» (*user-led content creation*)[52] и культуры участия (*culture of participation*)[53]. Из этого также следует, что медиатизация приводит к возникновению новых смыслов и форм, авторитетов и практик, формирующихся через взаимодействие логики медиа и религиозных ценностей и идеалов.

Важный вклад этих исследований состоит, во-первых, в рассмотрении медиа и религий не как противопоставленных, но взаимосвязанных сфер, в которых религиозные ценности и практики могут сочетаться с логикой медиа. Во-вторых, внимание уделяется религиозным акторам как обладающим агентностью: они используют медиа для достижения своих целей, развития своих ценностей и практик, преобразуя при этом практики и формы медиа. Такое взаимодействие религии и медиа обозначено в работе Кэмпбелл[54]: она показывает, как религиозные группы формируют практики использования и дискурсы вокруг новых цифровых медиатехнологий таким образом, чтобы избежать противоречия с традициями и ключевыми ценностями религиозной жизни общины; Кэмпбелл обозначает этот процесс как «религиозно-социальное формирование технологии» (*religious social shaping of technology*)[55]. В работе Гувера и коллег[56] также отмечается, что важно учитывать гендерные, этнические и возрастные различия, разницу в экономическом и культурном капиталах при анализе применимости тезиса о медиатизации религии к различным группам пользователей в разных контекстах, а также понимать, какие это имеет следствия для религиозных изменений в ходе медиатизации. Здесь также возникают вопросы о власти и о том, создает ли медиатизация, бросая вызов сложившимся формам доступа к религиозной коммуникации и контроля над нею, новые

52. Bruns, A. (2008) *Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond. From Production to Produsage*. New York: Peter Lang.

53. Jenkins, H. (2006) *Fans, Bloggers, and Gamers. Exploring Participatory Culture*. New York: New York University Press.

54. Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.

55. См. также: L.S. (2011) "Considering Religion and Mediatisation through a Case Study of *J+K's Big Day* (The J K Wedding Entrance Dance): A Response to Stig Hjarvard", *Culture and Religion* 12(2): 167–184.

56. Hoover, S., Clark, L.S., Alters, D. (2004) *Media, Home, and Family*. New York: Routledge.

возможности для самовыражения религиозных групп, которые до этого были маргинальными внутри религиозных институтов. В целом, приведенные примеры вызовов, переосмысления (*re-appropriation*) и различных следствий медиатизации показывают, насколько разнообразны и противоречивы результаты данного процесса по сравнению с обозначенными в рассматриваемом тезисе. Теория медиатизации религии должна не только признавать эти факты, но и давать объяснение перечисленным следствиям.

На пути к развитию тезиса о медиатизации религии

Хьярвард отмечает, что обстоятельное понимание влияния медиа на религию должно исходить из «особенностей религиозных феноменов и их культурных, социальных и когнитивных истоков и характеристик»[57]. Я считаю, что именно отсюда необходимо начать доработку теории. Можно предложить два направления теоретического развития: во-первых, через понимание религии, которое помимо когнитивных включает больше социальных и коммуникативных аспектов; и, во-вторых, через понимание медиатизации религии, которое в большей степени признает агентность религиозных акторов и возможную жизнеспособность и значимость современных способов выражения религии.

Норвежские историки религии Гильюс и Микальссон определяют религию как «отношение людей к универсуму идей, которые основываются на коммуникации о/с гипотетическими богами и силами»[58]. Согласно такому пониманию, коммуникация и социальные отношения являются фундаментальными характеристиками религии. Это же относится и к определению религии Биргит Майер и Аннелиес Мурс как «практик медиации», которые «заявляют о своей способности опосредовать трансцендентное, духовное или сверхъестественное и тем самым обеспечивать их доступность для верующих»[59]. Таким образом, религия касается связи человека и трансцендентного, организации социальных отношений вокруг трансцендентного, а также создания общ-

57. Hjarvard, S. *En Verden av Medier*, p. 5.

58. Gilhus, I.S., Mikaelsson, L. *Nya Perspektiv på Religion*. p. 47.

59. Meyer, B., Moors, A. (2006) “Introduction”, in B. Meyer, A. Moors (eds.) *Religion, Media, and the Public Sphere*, pp. 1–25 (здесь: 7). Bloomington, IN: Indiana University Press; См. также: Meyer, B. (ed.) *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*; Meyer, B. “Technological Transformations of Religion in a Global Age”.

ности верующих, основанной на обязательствах и привязанности (*binding and bonding*).

Как было отмечено ранее, Хьярвард[60] отказывается от определений, ставящих акцент на социальных и культурных функциях религии, на том основании, что они не позволяют провести четкого анализа религиозных изменений. Тем не менее, представленные выше два подхода показывают, что рассмотрение религии через призму коммуникации и медиации не обязательно приводит к смешиванию религии с другими формами смыслообразования и коммуникации в обществе. Оба этих подхода исходят из представления о религии как фундаментальной составляющей человеческой культуры и при этом уточняют, что символы, практики и действия, маркируемые понятием «религия», касаются идей и опыта того, что считается трансцендентным, духовным или сверхъестественным.

Важным отличием этих подходов от тезиса о медиатизации религии является, во-первых, то, что медиация считается не внешним, но неотъемлемым элементом, конституирующим религию. А значит, невозможно изучать религию отдельно от процессов, в ходе которых индивиды и группы взаимодействуют, конструируют и обсуждают медиа, чтобы понимать и практиковать религию. Применительно к теории медиатизации это означает, что использование и овладение медиа, в том числе цифровыми и массмедиа, не могут рассматриваться как факторы секуляризации сами по себе. Использование медиа религиозными индивидами и организациями для медиации трансцендентного и формирования социальных отношений, отвечающих условиям жизни в современном обществе, рассматривается не как утрата ключевых ценностей и форм, но как часть целостного и непрерывного способа выражения и практики религии. Таким образом, эти подходы различают формы медиированной религии (*mediated religion*) не по их функциям и власти наделять значениями и поддерживать социальную реальность, а на основании различия в использовании медиа для коммуникации о трансцендентном или того, как «переход из одного режима медиации в другой… перестраивает конкретную практику религиозной медиации»[61]. Как указывает Майер[62], цель состоит не в том, чтобы опровергнуть

60. Hjarvard, S. *En Verden av Medier*, p. 164.

61. Meyer, B., Moors, A. “Introduction”, p. 7.

62. Meyer, B. (ed.) *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*; Meyer, B. “Technological Transformations of Religion in a Global Age”.

представление о том, что медиа поощряют одни и ограничивают другие формы медиации религии, но в том, чтобы дополнить это понимание, сосредотачиваясь на том, как религии активируют и структурируют медиацию трансцендентных или сверхъестественных феноменов. Такие «формы чувственности» (*sensational forms*)[63] медиации религии передаются через религиозные традиции и сообщества и формируют установки (*dispositions*) и практики взаимодействия с трансцендентным. Таким образом, значение перехода к новым формам медиации в ответ на социальные изменения следует анализировать как взаимодействие возможностей (*affordances*) религиозного контекста и конкретных форм медиа[64].

Такое понимание взаимодействия религии и медиа позволяет перейти ко второй отправной точке для развития теории медиатизации религии. Она касается концептуализации роли медиа в социальных изменениях и более четко выражает диалектику медиа, культуры и общества. Здесь я опираюсь на критику концепции медиатизации Коулдри[65], которая в свою очередь основана на рассмотренном Сильверстоуном[66] понятии «медиации». Сильверстоун полагает, что медиация не сводится к единичному акту коммуникации посредством конкретных медиа. Медиация требует понимания того, (1) как процессы коммуникации изменяют социальную и культурную среды (или влияют на них), которые обеспечивают их существование, а также того, каковы отношения участников между собой и с этими средами; (2) как социальные и культурные среды в процессе их восприятия и потребления, в свою очередь, формируют институты, технологии и значения медиа, посредством которых осуществляется коммуникация[67].

Такое понимание высвечивает, во-первых, как медиированная коммуникация в самом акте влияет на участников и места (*the sites*): во-вторых, как сами медиа формируются отношения-

63. Майер определяет формы чувственности как «сформировавшиеся способы обращения и организации доступа к трансцендентному, которые структурно воспроизводимы, что позволяет создавать и поддерживать связи между верующими в определенных религиозных контекстах».

64. См.: Clark, L.S. (2011) “Considering Religion and Mediatisation through a Case Study of *J+K’s Big Day* (The J K Wedding Entrance Dance): A Response to Stig Hjarvard”.

65. Couldry, N. “Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choices and Alternative Futures”.

66. Silverstone, R. (2005) “The Sociology of Mediation and Communication”, in C. Calhoun, C. Rojek, B. Turner (eds.) *The Sage Handbook of Sociology*, pp. 188–207. Thousand Oaks, CA: Sage.

67. Ibid, p. 189.

ми, значениями и практиками в этих местах наряду со способами использования медиа устройств и контента. Иными словами, отношения между медиаинститутами, технологиями, обществом и культурой в целом являются результатом взаимного влияния и формирования. Это означает, что необходимо включить в рассмотрение наряду с медиа социальные отношения и контексты их использования, а также обратить внимание на агентность, действия и решения людей, вовлеченных в акты коммуникации. Коулдри также настаивает на употреблении концепта медиации вместо медиатизации, поскольку первый лучше схватывает «многообразие динамики» и «гетерогенность трансформаций, которые продуцируют медиа в сложном и разделенном социальном пространстве»[68].

Применительно к медиатизации религии такой подход подразумевает, что должна быть выявлена и проанализирована роль, которую играют в этом процессе религиозные акторы (институты, группы, индивиды, нарративы и символы). Это позволит понять, как именно оформляется этот процесс и какие он имеет последствия. Как было отмечено Хьярвардом, медиатизация — это теория, основывающаяся на институциональном подходе к социальным и культурным изменениям. Теория не касается процессов медиации среди индивидов в конкретных ситуациях. Тем не менее, как показали описанные подходы, институциональная перспектива мезоуровня при рассмотрении медиатизированной социальной и культурной деятельности также может включать больше взаимодействий, обсуждений и агентности, нежели на данный момент. Мой аргумент заключается не в том, чтобы заменить понятие медиатизации на медиацию, а в том, что эти концепции необходимо использовать в критическом сопоставлении.

В отличие от рассматриваемого тезиса в его нынешнем варианте два предложенных направления развития теории предполагают признание активного участия религии в процессе медиатизации и расширяют спектр изменений религий в данном процессе. Если следовать определению религии, включающему в себя социальные отношения и коммуникацию, то при анализе медиатизации религии предметом будет скорее не то, как религия меняется посредством медиа, а то, как религии трансформируются в современном мире во взаимодействии с медиа. Совмещение

68. Couldry, N. “Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choices and Alternative Futures”, p. 42, 48.

перспектив медиатизации и медиации дает более глубокое понимание того, как эти трансформации дифференцируются и определяются возможностями (*affordances*) различных форм медиа, но также и ценностями, традициями и структурами социального взаимодействия и власти в различных религиозных ситуациях и обстоятельствах.

В заключение, мой аргумент заключается не в том, что тезис о медиатизации религии не имеет потенциала для анализа взаимоотношения между медиатизацией и различными формами религиозных изменений в современном мире. Суть в том, что этот тезис нуждается в модификации и дальнейшей разработке, чтобы помочь в преодолении трудностей, с которыми сталкивается социология религии в данной области исследований[69]. В этом процессе будет полезно критическое рассмотрение теории медиатизации, которое принимает в расчет недавние дискуссии в социологии религии, а также подходы к религии как практике медиации, рассмотренные в настоящей статье. Это позволит более плодотворно исследовать динамику и следствия медиатизации современных религий.

Перевод с английского Валерии Шумковой и Екатерины Гришаевой

References

Ammerman, N.T. (2005) *Pillars of Faith: American Congregations and Their Partners*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA: University of California Press.

Ammerman, N.T. (2007) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.

Berger, P. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday Anchor Books.

Berger, P. (1999) "The Desecularization of the World: A Global Overview", in P. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

Berger, P. (2001) "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Sociology of Religion* 62(4): 443–454.

Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinnemann.

Bruce, S. (2000) *Fundamentalism*. Cambridge: Policy Press.

Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. London: Routledge.

69. См.: Hoover, S. (2009) "Complexities: The Case of Religious Cultures", p. 136–136.

Bruns, A. (2008) *Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond. From Production to Produsage*. New York: Peter Lang.

Bäckström, A., Davie, G., Edgardh N., and Pettersson, P. (2010) *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1. Configuring the Connections*. Farnham: Ashgate.

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2006) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review* 8(1–2): 7–22.

Clark, L.S. (2011) "Considering Religion and Mediatisation through a Case Study of *J+K's Big Day* (The J K Wedding Entrance Dance): A Response to Stig Hjarvard", *Culture and Religion* 12(2): 167–184.

Couldry, N. (2008) "Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choices and Alternative Futures". In K. Lundby (ed.) *Digital Storytelling, Mediatized Stories: Self-Representations in New Media,* pp. 41–60. New York: Peter Lang.

Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*. London: Sage Publications.

Day, A. (2011) *Belief and Social Identity in the Modern World: Believing in Belonging*. Oxford: Oxford University Press.

Dobbelaere, K. (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.

Douglas, M. (1982) "The Effect of Modernization on Religious Change", *Dædalus* 111(1): 1–19.

Eisenstadt, S.N. (ed.) (2002) *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Forbes, B.D. and J. Mahan (eds.) (2006) *Religion and Popular Culture in America*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA: University of California Press.

Furseth, I. and Repstad, P. (2007) *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Farnham: Ashgate.

Gilhus, I.S., Mikaelsson, L. (2003) *Nya Perspektiv på Religion*. Stockholm: Natur och Kultur.

Hepp, A., Krönert, V. (2009) *Medien-event-religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag.

Herbert, D. (2003) *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate.

Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

Hoover, S. (2006) *Religion in the Media Age*. New York: Routledge.

Hoover, S. (2009) "Complexities: The Case of Religious Cultures", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 123–138. New York: Peter Lang.

Hoover, S., Clark, L.S., Alters, D. (2004) *Media, Home, and Family*. New York: Routledge.

Hjarvard, S. (2008a) "The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134.

Hjarvard, S. (2008b) "The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights* 6(1): 9–26.

Hjarvard, S. (2008c) *En Verden av Medier*. Frederiksberg: Samfunnslitteratur.

Hjarvard, S. (2011) "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change", *Culture and Religion* 12(2): 119–135.

Inglehart, R., Welzel, C. (2005) *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkins, H. (2006) *Fans, Bloggers, and Gamers. Exploring Participatory Culture*. New York: New York University Press.

Kelley, D.M. (1972) *Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion*. New York: Harper and Row.

Lundby, K. (2006) "Contested Communication. Mediating the Sacred", in J. Sumiala-Seppänen, K. Lundby and R. Salokangas (eds.) *Implications of the Sacred in (Post) Modern Media*, pp. 43–62. Göteborg: Nordicom.

Lundby, K. (2009a) "Introduction: 'Mediatization' as Key", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 1–18. New York: Peter Lang.

Lundby, K. (2009b) "Media Logic. Looking for Social Interaction", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 101–19. New York: Peter Lang.

Lynch, G. (2007) "What is this 'Religion' in the Study of Religion and Popular Culture?", in G. Lynch (ed.) *Between Sacred and Profane. Researching Religion and Popular Culture*, pp. 123–142. London and New York: IB Tauris.

Lövheim, M. (2008) "Rethinking Cyberreligion? Teens, Religion and the Internet in Sweden", *Nordicom Review* 29(2): 205–217.

Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

McGuire, M. (1996) *Religion. The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth.

Meyer, B. (ed.) (2009a) *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillian.

Meyer, B. (2009b) "Technological Transformations of Religion in a Global Age". Paper Presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, Montreal, Canada, 9 of November 2009.

Meyer, B., Moors, A. (2006) "Introduction", in B. Meyer, A. Moors (eds.) *Religion, Media, and the Public Sphere*, pp. 1–25. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Morgan, D. (2011) "Mediation or Mediatisation: The History of Media in the Study of Religion", *Culture and Religion* 12(2): 137–152.

Silverstone, R. (2005) "The Sociology of Mediation and Communication", in C. Calhoun, C. Rojek and B. Turner (eds.) *The Sage Handbook of Sociology*, pp. 188–207. Thousand Oaks, CA: Sage.

Stolow, J. (2005) "Religion and/as Media", *Theory, Culture and Society* 22(4): 119–145.

Winston, D. (ed.) (2009) *Small Screen, Big Picture: Television and Lived Religion*. Waco, Tex: Baylor University Press.

Woodhead, L., Heelas, P. (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology*. Oxford & Malden, MA: Blackwell.

Woodhead, L., P. Heelas. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford, and Malden, MA: Blackwell.

Андреас Хепп

Исследование коммуникативных фигураций медиатизированных миров в условиях «тотальной медиации»

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-98-123

Andreas Hepp

The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the "Mediation of Everything"

Andreas Hepp — University of Bremen (Germany). andreas.hepp@uni-bremen.de

When various media in their entirety mark how we articulate our social worlds, we need an approach of mediatization research that reflects this transmediality. To develop such an approach, the article first discusses the "institutionalist" and "social-constructivist" traditions of mediatization research. Both traditions concur in their understanding of mediatization as being a concept to capture the interrelation between the change of media and communication on the one hand, and the change of culture and society on the other hand. Taking this as a foundation it becomes possible to reflect on the role of certain media as "moulding forces", i.e. as certain institutionalizations and reifications of communication. Such a conceptual reflection offers the chance to view the mediatization process as the change of transmedial communicative figurations by which we construct our mediatized worlds. Based on this theoretical foundation, the article subsequently reflects a twofold operationalization, i.e. as diachronous and synchronous mediatization research.

Keywords: communication theory, figuration, life-world, media and communicative change, mediatization.

Оригинальная публикация: Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", *European Journal of Communication* 28(6): 615–629. Права на перевод и издание были предоставлены издательством *SAGE Publications*.

Хепп А. Исследование коммуникативных фигураций медиатизированных миров в условиях «тотальной медиации» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 98–123.

Hepp, Andreas (2020) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(2): 98–123.

Введение

Исследование медиатизации — это непростая задача. С этим понятием связана не только идея, что одна из «особенностей» медиа проявляется в способности «влиять» на культуру и общество; это понятие также указывает на процесс изменения. Но каким образом мы можем найти практический подход к исследованию медиатизации, когда мы живем в ситуации «медиации всего» (*mediation of everything*)? Как мы можем осуществить подобный анализ, когда в фокус исследования помещается не единичный медиум: телевидение, мобильный телефон, социальные сети, — но все различные медиа в их совокупности?

Эти вопросы образуют отправную точку этой статьи, цель которой — развитие трансмедиального подхода к медиатизации. Я начну с рассмотрения двух основных традиций, сложившихся в исследованиях медиатизации. Это послужит основой для понимания медиатизации, сфокусированного на «коммуникативных фигурациях», через которые мы конструируем наши «медиатизированные миры». Эта концептуализация позволит переосмыслить исследование медиатизации в диахроническом и синхроническом ключе.

Для развития нашей аргументации необходимо прояснить лежащее в ее основе понимание медиа. Когда я использую термин «медиа», я не имею в виду «первичные» медиа, как, например, язык или актерская игра. Я также не имею в виду «генерализованные медиа» — например, деньги, любовь или власть[1]. В отличие от подобных трактовок, в своей аргументации я понимаю медиа как техническое средство коммуникации, то есть как различные виды медиа, которые мы используем, чтобы расширить наши коммуникативные возможности за пределы ситуации «здесь и сейчас»: телевидение, (мобильный) телефон, социальные сети и тому подобное.

Две традиции в исследовании медиатизации

Для исследований медиа и коммуникации «медиатизация» не является новым термином: его появление можно отнести к пер-

1. Понятие «генерализованные медиа» или «символически генерализованные средства коммуникации» использует в своей системе Т. Парсонс для обозначения символического механизма, который применяют акторы, чтобы повлиять на поведение других. *(Прим. пер.)*

вым десятилетиям XX в.[2] Один из примеров — докторская (*post-doctoral*) диссертация Эрнста Манхейма «Носители публичного мнения» (1933), где он пишет о «медиатизации непосредственных человеческих отношений»[3]. Он использует этот термин для описания изменений социальных взаимодействий в обществе модерна, которые связаны с появлением массмедиа. Раннее использование этого термина уже отсылает к различию между концепциями «медиатизации» и «медиации». Медиация подходит для описания общих характеристик любой медиакоммуникации. В частности, Мартин-Барберо использует этот термин, чтобы подчеркнуть, что медиакоммуникация — это пространство, где встречаются сторонники конфликта и сторонники интеграции[4]. Подобным образом Роджер Сильверстоун характеризует «медиацию» как «процесс перемещения значений из одного текста в другой, из одного дискурса в другой, от одного события к другому»[5]. Однако Сильверстоун рассматривает медиацию как более продолжительный процесс, когда мы «постоянно и непрерывно взаимодействуем с медиазначениями»[6]. Сопоставляя эти примеры с ранним использованием «медиатизации» у Эрнста Манхейма, мы можем сказать, что эти две концепции описывают различные процессы: «медиация» — это понятие, которое концептуализирует процесс коммуникации в целом; а «медиатизация», напротив, является более узким термином для теоретизирования изменений, связанных с медиа.

Учитывая это, медиатизация стала «основой»[7] для исследования медиа и коммуникации на протяжении последних 20 лет.

2. Averbeck-Lietz, S. (2014) “Understanding Mediatization in ‘First Modernity’: Sociological Classics and their Perspectives on Mediated and Mediatized Societies”, in K. Lundby (ed.) *Mediatization of Communication. Handbook of Communication Science*, pp. 109–130. Berlin: de Gruyter.
3. Manheim, E. (1933) *Die Träger der öffentlichen Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*, p. 11. Brünn, Prag, Leipzig, Wien: Verlag Rudolf M. Rohrer.
4. Martín-Barbero, J. (1993) *Communication, Culture, and Hegemony: From the Media to Mediations*, p. 187. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage; понимая медиатизацию как продолжение коммуникации, Мартин-Барберо подчеркивает, что распространение массмедиа обеспечило соприсутствие различных точек зрения в обществе. *(Прим. пер.)*
5. Silverstone, R. (1999) *Why Study the Media?* p. 13. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage.
6. Ibid., p. 17.
7. Lundby, K. (2009) “Introduction: ‘Mediatization’ as a Key”, in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 1–18 (здесь: 1). New York: Peter Lang.

Анализируя этот процесс, мы можем различить две взаимосвязанные традиции, которые можно обозначить как «институциональную» и «социально-конструктивистскую»[8]. Обе различаются в том, как они подходят к теоретизированию медиатизации. В то время как в рамках «институциональной традиции» до настоящего времени предметом интереса были преимущественно традиционные массмедиа, влияние которых описывалось через концепцию «логика медиа», «социально-конструктивистская» традиция в большей степени фокусируется на повседневных коммуникативных практиках (в особенности связанных с цифровыми медиа и личным общением) и отслеживает то, как меняется конструирование культуры и общества в процессе коммуникации.

Изначально концепция «логики медиа» была предложена Дэвидом Альтейдом и Робертом Сноу. Они полагали, что для того, чтобы понять «роль медиа», необходимо поставить вопрос, каким образом медиа как «форма коммуникации»[9] меняет наше восприятие и интерпретацию социального. Концепция «логики медиа» была призвана дать ответ на этот вопрос. Альтейд и Сноу определили, что «логика медиа» связана не с контентом, а с формой медиакоммуникации. Последняя может быть понята как «процессуальный фрейм (*processual framework*), *в рамках которого* осуществляются социальные действия»[10]; в нашем случае — коммуникация как социальное действие.

Хотя сами Альтейд и Сноу используют не термин «медиатизация», а более широкое понятие «медиация», их доводы стали одним из оснований для развития институционалистской традиции в исследовании медиатизации. Кент Асп[11] был одним из первых, кто связал медиатизацию (в его работах «медиализацию») и тезис о логике медиа. Точнее, он утверждает, что для анализа роли медиа в обществе важно рассмотреть три «независимых поля влияния (*separate fields of influence*)»[12]. Первое — это поле «рынка», второе — поле «идеологии», третье — поле «норматив-

8. Особая благодарность Стефани Авербек-Лиц, Нику Кулди, Стигу Хьярварду, Фридриху Кротцу и Кнуту Лундби за их комментарии по поводу различия этих двух традиций. *(Прим. авт.)*

9. Altheide, D.L., Snow, R.P. (1979) *Media Logic*, p. 9. Beverly Hills, CA: Sage.

10. Ibid., p. 15 (курсив авторов).

11. Asp, K. (1990) “Medialization, Media Logic and Mediarchy”, *Nordicom Review* 11(2): 47–50.

12. Ibid., p. 48.

ных предписаний, которые связаны с производством медиа»[13]. Именно третье поле, при рассмотрении которого Асп и обращается к Альтейду и Сноу, лучше всего можно описать как поле «логики медиа». Последнюю он определяет как «всеобъемлющий термин», который включает в себя драматургию, форматы, рутину и рациональность (масс)медиа.

В определенном смысле эта идея дала первоначальный импульс для развития институциональной традиции в исследовании медиатизации, особенно в политической коммуникации. Ее основным вопросом является то, каким образом различные области культуры и общества (в первую очередь «политика») начинают ориентироваться на «логику медиа»[14]. В рамках упомянутой традиции большинство исследований сфокусированы на медиатизации политики[15], но также рассматривается медиатизация таких областей, как религия[16] и наука[17].

Вместе с тем, именно Стиг Хьярвард сконцентрировал этот дискурс в рамках «институционального подхода»[18]. Он останавливается на двух моментах. Во-первых, его волнует соотношение медиа как института с другими социальными институтами. Во-вторых, и исходя из этого, он стремится использовать концепцию «медиатизации», чтобы указать на особую форму институ-

13. Ibid.

14. См. обзорную статью: Schrott, A. (2009) "Dimensions: Catch-all Label or Technical Term" in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 41–61. New York: Peter Lang; Strömbäck, J. (2011) "Mediatization of Politics", in E.P. Bucy, R.L. Holbert (eds) *Sourcebook for Political Communication Research*, pp. 367–382. London and New York: Routledge.

15. Donges, P. (2008) *Medialisierung politischer Organisationen. Parteien in der Mediengesellschaft*. Wiesbaden: VS; Imhof, K. (2006) "Mediengesellschaft und Medialisierung", *Medien & Kommunikationswissenschaft* 2: 5–29; Kepplinger, H.M. (2002) "Mediatization of Politics: Theory and Data", *Journal of Communication* 52(4): 972–986; Mazzoleni, G. (2008) "Mediatization of Society", in W. Donsbach (ed.) *The International Encyclopedia of Communication*, Vol. VII, pp. 3052–3055. Oxford: Blackwell Publishing; Vowe, G. (2006) "Mediatisierung der Politik? Ein theoretischer Ansatz auf dem Prüfstand", *Publizistik* 51(4): 437–455.

16. Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134.

17. Rödder, S., Schäfer, M.S. (2010) "Repercussion and Resistance: An Empirical Study on the Interrelation Between Science and Mass Media", *Communications. The European Journal of Communication Research* 35(3): 249–267; Weingart, P. (1998) "Science and the Media", *Research Policy* 27(8): 869–879.

18. Hjarvard, S. "The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", p. 110; Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge, p. 13.

ционализации медиа: «автономную» социальную институционализацию, которая, как он утверждает, является предпосылкой того, что медиа осуществляют влияние на другие институты. Он считает, что эти предпосылки сформировались в Европе в 80-х гг. XX в., когда массмедиа, независимо от «общественного контроля», стали более коммерциализированными[19]. Только в этом случае имеет смысл говорить о «медиатизации общества… [как] о процессе, в рамках которого общество все больше подчиняется медиа и их логике или зависит от них»[20]. Здесь термин логики медиа отсылает к «институциональному и технологическому *modus operandi* медиа, включая то, как медиа распределяют материальные и символические ресурсы, и то, как они функционируют на основе негласных правил»[21].

Социально-конструктивистская традиция уходит своими корнями в символический интеракционизм и социологию знания, но также включает в себя и ряд основных положений теории медиа. В определенном смысле мы можем рассматривать этот подход как возрождение классических социологических размышлений, наподобие тех, которые можно найти в работах Эрнста Манхейма. Так, среди прочих именно Фридрих Кротц развил подход к медиатизации, ориентированный в первую очередь на исследование коммуникации и основанный на теории действия и исследованиях культуры (*cultural studies*). Он определяет медиатизацию как «метапроцесс» трансформаций, то есть как сложную схему, которая позволяет теоретически описать изменения культуры и общества. В подобной долгосрочной перспективе история общества может быть представлена как процесс, «в ходе которого медиа, предназначенные для коммуникации, становились все более развитыми, а их использование более вариативным»[22]. Однако важно не рассматривать медиа как изолированный феномен, но учитывать, что изменения в формах коммуникации происходят одновременно с изменением самих медиа: «как след-

19. Hjarvard, S. “The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change”, p. 120; Hjarvard, S. *The Mediatization of Culture and Society*, p. 26.

20. Hjarvard, S. “The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change”, p. 113.

21. Ibid.

22. Krotz, F. (2001) *Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien*, p. 33. Opladen: Westdeutscher Verlag.

ствие, усложняются формы медиатизированной коммуникации: она становится более регулярной, продолжительной, затрагивает все больше различных областей жизни и касается большего числа тем, чем медиакоммуникация»[23]. Этот подход связан с утверждением, что медиатизация не может рассматриваться вне контекста. Таким образом, нужно иметь в виду, что мы можем провести различие между процессами медиатизации в разные периоды истории и для различных групп людей. Все они должны быть описаны отдельно.

Другие ученые также указывали на упомянутую многогранность медиатизации, хотя они и позиционировали себя между институционалистской и социально-конструктивистской традициями. Примером этой многогранности является различие между четырьмя формами медиатизации, проведенное Винфридом Шульцем[24]. К этим формам он относит: «расширение» (коммуникативных возможностей человека), «замещение» (видов деятельности, до этого не имевших отношения к медиа), «слияние» (видов деятельности, связанных и не связанных с медиа) и «адаптацию» (к логике медиа). Эти тезисы о многогранности и противоречивости медиатизации подтвердились дальнейшими эмпирическими исследованиями медиатизации, которые в меньшей степени фокусировались на отношении между массмедиа и политикой, но в большей — на медиатизации повседневности. Например, здесь мы можем сослаться на исследование медиатизации потребления Андре Жансона[25], медиатизации народной религии (*popular religion*) Хьюберта Кноблауха[26], на анализ медиатизации веры в цифровом сторителинге (*digital storytelling*), проведенный Кнутом Лундби[27], и на наш собственный анализ медиатизации коммуникации[28].

23. Ibid. (курсив авт.).

24. Schulz, W. (2004) "Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept", *European Journal of Communication* 19(1): 87–101.

25. Jansson, A. (2002) "The Mediatization of Consumption: Towards an Analytical Framework of Image Culture", *Journal of Consumer Culture* 2 (1): 5–31.

26. Knoblauch, H. (2009) *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Wissenschaft.

27. Lundby, K. (2011) "Mediatizing Faith: Digital Storytelling on the Unspoken", in M. Bailey, G. Redden (eds) *Mediating Faiths: Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century*, pp. 49–62. Farnham: Ashgate.

28. Hepp, A., Berg, M., Roitsch, C. (2011) "Mono-thematic and Multi-thematic Horizons of Mediatized Communitization: Patterns of Communicative Networking and Mediated Belonging", *Studies in Communication and Media* 1(2): 3–34.

Цель упомянутого типа исследований — выявить взаимосвязь между изменением в формах медиакоммуникации и социокультурными изменениями как элементами повседневных коммуникативных практик, а также то, как изменения этих практик соотносятся с изменением коммуникативного конструирования социальной реальности. В фокусе внимания здесь не только и не столько «традиционные» массмедиа, но по большей части так называемые «новые» медиа: интернет и мобильные средства связи.

Недавно обе традиции стали вновь открытыми для взаимовлияния. С одной стороны, сторонники институциональной традиции пересматривают концепцию медиалогики; с другой стороны, последователи социально-конструктивистской традиции также подчеркивают необходимость исследовать институциональное измерение медиатизации. Например, в своей недавней статье Стиг Хьярвард определяет медиатизацию следующим образом: «Медиатизация в целом описывает процесс, в рамках которого основные компоненты социальной и культурной деятельности (например политика, религия и образование) начинают испытывать влияние и зависимость от медиа»[29]. В этом определении концепция логики медиа уходит на второй план. Для теоретического осмысления медиатизации более значимыми становятся «институциональные, эстетические и техническое возможности»[30] медиа; и когда в этом случае Хьярвард использует термин «логика медиа», то этот термин конкретизируется[31]. В своей недавней книге Ник Коулдри критикует концепцию «логики медиа», потому что она объединяет различные виды «логик» под видом одной «общей "логики"»[32]. С другой стороны, он указывает, что медиатизация политики — это «безусловно, характерный пример области, где функционирует нечто вроде "логики медиа": в повседневном принятии и воплощении политических решений, осуществлении политики и в общественных дискуссиях»[33]. Таким образом, чтобы понять медиатизацию политики, необходимо произвести анализ полити-

29. Hjarvard, S. (2012) "Doing the Right Thing: Media and Communication Studies in a Mediatized World", *Nordicom Review* 33(1): 27–34. P. 30.

30. Ibid.

31. См. Hjarvard, S. *The Mediatization of Culture and Society*, p. 17.

32. Couldry, N. (2012) *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge: Polity Press, p. 135.

33. Ibid., p. 144.

ческих организаций и их отношений с медиа, которые становятся чем-то вроде «мета-капитала» в разных социальных полях. Помимо этого, в недавней работе Фридрих Кротц и я настаиваем на том, что «мы должны описать способы функционирования медиатизации через то, что происходит с коммуникацией, когда индивиды, институты и организации используют медиа, и в случае, когда общество и культура как целое зависят от конкретных медиа»[34]. Тем самым мы подчеркиваем необходимость рассматривать институты и организации также и в социально-конструктивистской перспективе. Можно истолковать эти аргументы как эхо того, что однажды уже было отмечено Кнутом Лундби: «Не имеет смысла говорить о единой логике медиа, но важно уточнить, каким образом различные возможности медиа применяются в различных моделях социальных взаимодействий»[35].

Понимая медиатизацию трансмедиально: институционализация, реификация и медиатизированные миры

Если принять всерьез вышеизложенные аргументы, то возникает вопрос: каким образом мы можем объединить сильные стороны обеих традиций в нашем теоретическом подходе к медиатизации? Первым шагом в этом направлении может стать расширение ключевого определения медиатизации, соответствующего обеим традициям. Принимая во внимание перечисленные выше исследования, мы можем определить *медиатизацию как концепт для критического анализа (в долгосрочной перспективе) взаимосвязи между изменениями в медиа и коммуникации, с одной стороны, и изменениями в культуре и обществе, с другой*. В этом обобщенном виде концепция медиатизации включает в себя как качественные, так и количественные аспекты. В своем количественном аспекте медиатизация связана с возрастающим временным, пространственным и социальным распространением медиакоммуникации. Это означает, что со временем мы все больше привыкаем общаться посредством медиа в разных ситуациях.

34. Krotz, F., Hepp, A. (2013) "A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and Why 'Mediatized Worlds' are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research", *Empedocles. European Journal for the Philosophy of Communication* 3(2): 119–134 (здесь: 123).

35. Lundby, K. (2009) "Media Logic: Looking for Social Interaction", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 101–119 (здесь: 115). New York: Peter Lang.

В качественном аспекте медиатизация связана с особенностями конкретных медиа и их ролью в процессе социокультурных изменений. Это значит, что действительно *имеет значение*, какой вид медиа используется для какого вида коммуникации. Различие между двумя традициями заключается в том, как они определяют специфику медиа: либо как институционализированную «логику медиа», либо как сложный контекстуализированный момент «изменяющейся» коммуникации.

Концепция «формирующих сил» медиа дает возможность объединить две традиции. Как я уже обозначил в других работах[36], термин «формирующие силы» призван схватить специфику медиума в процессе коммуникации. Эта метафора показывает, что невозможно сформулировать универсальное понятие «эффекта» определенных медиа; скорее различные медиа форматируют коммуникации различным образом. Конкретнее, выражение «формирующие силы» схватывает два процесса, связанных с медиа: их институционализацию и их реификацию (*reification*). Примечательно, что этот термин хорошо увязывается с предметом исследования обеих традиций: с массмедиа и личной коммуникацией при помощи (цифровых) медиа.

В социальном конструктивизме концепция *институционализации* означает не только опривычивание социального действия (*habitualization of social action*), но и взаимную типизацию «опривыченных» действий определенного рода акторами[37]. К примеру, институт семьи типизирует различные формы действия в зависимости от типа актора («отец», «мать», «партнер», «ребенок», «тетя» и т. п.). В этом смысле, выражение «институт медиа» означает не только медиаорганизации (которые, безусловно, очень важны), но и «малые» формы институционализации, так как они маркируют повседневные практики личной медиакоммуникации. Здесь на карту поставлены более глубокие процессы институционализации; например, общение при помощи мобильного телефона институциализирует отношения внутри триады[38]:

36. Hepp, A. (2012) “Mediatization and the ‘Moulding Forces’ of the Media”, *Communications* 37(1): 1–28 (здесь: 17 сл.); Hepp, A. (2013) *Cultures of Mediatization*. Cambridge: Polity Pres, p. 54ff.

37. Berger, P.L., Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, p. 72. London: Penguin.

38. Höflich, J.R. (2005) “An mehreren Orten zugleich: Mobile Kommunikation und soziale Arrangements”, in J.R. Höflich, J. Gebhardt (eds) *Mobile Kommunikation: Perspektiven und Forschungsfelder*, pp. 19–42. Frankfurt am Main: Peter Lang.

«тот, кто звонит», «тот, кому звонят» и «свидетели». Помимо этого, мы можем привести другие примеры институционализаций как определенных форм взаимодействия, которые выстраиваются вокруг определенного медиума. Это могут быть различные типы коммуникативных взаимодействий при использовании мобильного телефона (ответ на звонок, понимание контекста, в котором находится собеседник, и т. д.), а также различные телевизионные форматы. Вкратце, существование каждого медиума предполагает сложную институционализацию человеческих действий: от индивидуального до организационного уровня.

К идее об институциализирующем действии медиа *реификация* добавляет представление о любом медиуме как системе технических устройств. Для понимания этого крайне полезна акторно-сетевая теория[39]. Центральным для аргументации Бруно Латура является то, что такие орудия (*implements*), как медиа, в конечном счете являются «застывшими действиями» людей. Проиллюстрируем это с помощью примера не из мира медиа: перила в определенном смысле — это не что иное, как «материализация» действия человека, который стремится защитить другого от падения. Именно по этой причине объекты сами по себе могут рассматриваться как действующие «в ассоциации», то есть совместно с людьми. Как отмечает Латур: «Орудия (*implements*), согласно нашему определению, это акторы, или, точнее, участники действия, ожидающие обретения фигурации»[40]. Развивая эти аргументы, мы можем сказать, что медиа — это также реификация способности выступать агентом коммуникации (*communicative agency*), которая актуализируется в человеческой деятельности. Мы можем распознать эту реификацию на нескольких уровнях. Это может быть реификация мобильного приложения и его интерфейса. Но это могут быть и более сложные формы реификации, которые больше связаны с медиа как инфраструктурами: здания, кабельные сети, трансформаторы и т. д. В этом смысле технологии, интерфейсы и коммуникационные инфраструктуры — это элементы «формирующих сил» медиа. Согласно акторно-сетевой теории, это важный момент в стабилизации власти.

39. Clark, L.S. (2011) "Considering Religion and Mediatisation through a Case Study of the J K Wedding Entrance Dance: A Response to Stig Hjarvard", *Culture and Religion* 12(2): 167–184 (здесь: 170).

40. Latour, B. (2007) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, p. 71. Oxford: Oxford University Press.

Однако необходимо учитывать, что «формирующие силы» медиа обретают свою конкретность только в человеческом действии, то есть в процессе коммуникации, когда медиа присваиваются различными способами. Как это постулируется в исследованиях медиа и коммуникации, медиа «одомашниваются» (*domesticated*)[41]. Кроме того, мы должны понимать, что история человечества — это не переход от одного медиа к другому, как это могло подразумевать первое поколение теоретиков медиа[42]. Напротив, это кумулятивный процесс, в ходе которого постепенно возрастает разнообразие медиа вместе с различными вариантами институционализаций и реификаций. В результате мы оказываемся в ситуации, когда не одно средство связи «формирует» коммуникативное конструирование реальности, а многообразие различных медиа одновременно.

Это подводит нас к другой проблеме: институционализация и реификация одного медиума могут быть поняты только с учетом других медиа. Как отметила Соня Ливингстон, наша современная жизнь характеризуется «тотальной медиацией» (*mediation of everything*)[43], которая происходит посредством различных медиа одновременно. Об этом же говорит Кнут Лундби, когда отмечает, что «общества позднего модерна — это общества, насыщенные медиа (*media-saturated societies*)»[44]. Аргументы, подобные этим, подчеркивают, что современные изменения медиа связаны не только с одним типом медиа. Напротив, современная медиатизация характеризуется тем, что различные «поля» культуры и общества конструируются в коммуникации при помощи различных типов медиа одновременно. Например, медиатизация политики происходит не только за счет телевидения или печатных медиа, но и при помощи цифровых медиа, так как политические кампании (и фандрайзинг) все больше используют социальные сети. Кроме того, меняется контекст очного принятия политических решений, когда в него проникает мобильная ком-

41. Berker, T., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. (eds) (2006) *Domestication of Media and Technology*. Maidenhead: Open University Press; Silverstone, R., Hirsch, E. (eds) (1992) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*. London and New York: Routledge.

42. См.: Meyrowitz, J. (1995) “Medium Theory”, in D.J. Crowley, D. Mitchell (eds) *Communication Theory Today*, pp. 50–77. Cambridge: Polity Press.

43. Livingstone, S.M. (2009) “On the Mediation of Everything”, *Journal of Communication* 59(1): 1–18 (здесь: 5).

44. Lundby, K. “Introduction: ‘Mediatization’ as a Key”, p. 2.

муникация. Таким образом, мы должны рассматривать медиатизацию в более широкой перспективе.

Одной из возможностей для этого является концепция «медиатизированных миров»[45]. Эта перспектива не только выводит на первый план определенный тип медиа, но и рассматривает фрагменты жизненных или социальных миров. По сути, мы можем определить *медиатизированные миры как определенные «малые жизненные миры»*[46] или «*социальные миры*»[47], *конституирование которых зависит от артикуляции посредством медиакоммуникации*. Их отличает набор обязательных интерсубъективных знаний, определенные социальные практики и культурные уплотнения (*cultural thickenings*). Именно на уровне медиатизированных миров медиатизация обретает свою конкретность и может быть исследована эмпирически. К примеру, хотя невозможно исследовать медиатизацию культуры или общества в целом, мы можем исследовать медиатизированные миры фондовой биржи, школы, домохозяйства и проч. Изучение этих «социально сконструированных фрагментов реальности»[48] как медиатизированных миров предполагает эмпирическое исследование того, каким образом их коммуникативное конструирование институциализируется и реифицируется через различные медиа, а также как их коммуникативное конструирование приводит к изменению самих медиа. В этом исследовании три аспекта медиатизированных миров имеют ключевое значение.

Первый аспект: «коммуникативная сеть» медиатизированных миров выходит за пределы определенной территории. Еще в 1950-е гг. Тамотсу Шибутани[49] дал характеристику предложенного им термина «социальный мир». Одним из ключевых его аргументов было то, что медиа играют важную роль в конструи-

45. Hepp, A. *Cultures of Mediatization*, p. 75ff; Krotz, F., Hepp, A. “A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and Why ‘Mediatized Worlds’ are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research”.

46. Luckmann, B. (1970) “The Small Life-worlds of Modern Man”, *Social Research* 37(4): 580–596.

47. Shibutani, T. (1955) “Reference Groups as Perspectives”, *American Journal of Sociology* 60: 562–569; Strauss, A. (1978) “A Social World Perspective”, *Studies in Symbolic Interactionism* 1(1): 119–128.

48. Hitzler, R., Honer, A. (1984) “Lebenswelt — Milieu — Situation. Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36(1): 56–74 (здесь: 67).

49. Shibutani, T. “Reference Groups as Perspectives”.

ровании социальных миров. Однако эти медиированные «коммуникативные сети больше не совпадают с территориальными границами, культурные среды пересекаются и утрачивают свои территориальные привязки»[50]. Когда в своей аргументации я обращаюсь к Шибутани, я вовсе не хочу сказать, что вопрос (ре-) территоризации не имеет значения для анализа медиатизированных миров; точнее, моя позиция заключается в том, что медиатизированные миры по меньшей мере частично артикулируются с помощью медиированных коммуникативных сетей и что с развитием медиатизации эти сети выходят за территориальные границы. Возвращаясь к одному из упомянутых примеров, медиатизированный мир операций на фондовой бирже локализован не только внутри здания фондовой биржи, но практически в любом месте, где банкиры и частные лица могут продавать акции с помощью компьютера, ноутбука, мобильного телефона или планшета.

Другой важный аспект: медиатизированные миры могут различаться по своему масштабу. Несколько лет спустя после публикации Тамотсу Шибутани Ансельм Страус[51] продолжил размышлять в этом направлении: он указывает на преимущества концепции социальных миров (и, следовательно, нашей концепции медиатизированных миров) как основания для проведения эмпирических исследований. Согласно Страусу, «они могут быть изучены в любом масштабе: от самого малого (скажем, локального мира, локального пространства) до наибольшего (в плане географического охвата)»[52]. Таким образом, концепция медиатизированных миров предлагает подход к эмпирическому исследованию медиатизации через определение исследовательской перспективы — перспективы тематического фреймирования медиатизированного мира. С другой стороны, этот концепт не настолько узок, чтобы быть применимым только для исследований взаимодействий микроуровня в определенной локации; мы можем использовать этот концепт для исследования медиатизации на различных уровнях и таким образом масштабировать исследование медиатизации.

Третий аспект: медиатизированные миры «переплетены» между собой. Здесь мы снова можем обратиться к рассуждениям

50. Ibid., p. 566.

51. Strauss, A. “A Social World Perspective”.

52. Ibid., p. 126.

Ансельма Страуса. Разбирая идеи Шибутани, он отмечает, что «социальные миры переплетаются под влиянием различных условий»[53]. Соответственно, мы сталкиваемся с «сегментацией социального мира»[54], но при этом подразумевается не только сегментация всей совокупности жизненных миров, но и внутренняя сегментация, когда возникают специфические под-миры. В качестве примеров из области поп-культуры мы можем рассмотреть медиатизированные миры хип-хопа, тяжелого металла или техно: артикуляция этих медиатизированных миров представляет собой процесс (пере-)изобретения (*(re-)invention*) и сегментации. Исследование медиатизации, таким образом, предполагает изучение трансгрессии от одного медиатизированного мира к другому, а также процесса демаркации.

В связи с этим важно учитывать субъективный компонент медиатизированных миров. Здесь следует учесть аргументы Бернара Лаира. Критикуя представление, что каждому человеку присущ гомогенный габитус, Лаир описывает современную жизнь как непрерывное помещение индивида «в многообразие социальных миров, которые не гомогенны, а иногда и противоречат друг другу»[55]. Для концептуализации медиатизированных миров представляет интерес вопрос, в какой мере описанная гетерогенность относится к разным способам использовать медиа в различных социальных мирах. К примеру, чтение книг представляет собой нечто принципиально отличное в медиатизированном мире семьи и в мире школы; это различие (вместе со схожими) формирует, в терминологии Лаира, «множественного актора» (*plural actor*).

Операционализация исследования: коммуникативные фигурации в диахронической и синхронической перспективе

Если учитывать изложенные выше аргументы, то основная сложность состоит в том, как реализовать подобное исследование на практике; особенно понимая, что подобная исследовательская повестка предполагает необходимость концептуальной интеграции, чтобы проанализировать (изменения) коммуника-

53. Ibid., p. 122.

54. Ibid., p. 123.

55. Lahire, B. (2011) *The Plural Actor*, p. 25ff. Cambridge: Policy Press.

тивного конструирования медиатизированного мира через различные медиа. В этом случае крайне полезно обратиться к процессуальной социологии Норберта Элиаса. Причина в том, что Элиас пытался развить аналитический инструментарий, который мог бы работать на микро-, мезо- и макроуровнях и в то же время фокусироваться на процессе формирования структур (*entities*) между индивидуальным и коллективным уровнями. Как один из элементов этого подхода Элиас вводит понятие «фигурации». Согласно его определению, фигурации — это «сети индивидов» (*networks of individuals*)[56], которые через систему взаимодействий образуют социальную структуру более высокого уровня; например, посредством участия в игре или в танце. Этой структурой может быть семья, группа, государство или общество: во всех этих случаях социальные структуры могут быть описаны как сети индивидов. Применяя этот подход, Элиас стремился избежать представления о том, что «общество состоит из внешних по отношению к индивиду структур и что индивид находится в окружении общества и одновременно отделен от него неким невидимым барьером»[57]. Таким образом, фигурация — это «простой концептуальный инструмент»[58], который может использоваться для интерпретации социокультурных феноменов как «моделей процессов взаимозависимости (*processes of interweaving*)»[59].

К настоящему моменту концепция фигурации иногда использовалась в исследованиях медиа и коммуникации, например, при анализе политики реалити-шоу[60]. Хотя она имеет большой потенциал для анализа медиатизированных миров, эта концепция не была интегрирована в исследования медиатизации. Применяя основные идеи Элиаса к исследованию коммуникации, мы можем говорить о *коммуникативных фигурациях как о моделях процессов коммуникационного переплетения (communicative interweaving), которое происходит посредством различных медиа и имеет «тематический фрейм» (thematic framing), который определяет направление коммуникатив-*

56. Elias, N. (1978) *What is Sociology?* p. 15. London: Hutchinson.

57. Ibid.

58. Ibid., p. 130.

59. Ibid.

60. См.: Couldry, N. (2010) “Making Populations Appear”, in M.M. Kraidy, K. Sender (eds) *The Politics of Reality Television: Global Perspectives*, pp. 194–207. London: Routledge.

ного действия. Следовательно, можно сказать, что отдельная коммуникационная сеть уже представляет собой коммуникативную фигурацию: она включает в себя переплетенные коммуникативные действия, которые артикулируются в медиатизированные взаимодействия через использования медиа. Однако гораздо интереснее соотнести концепции коммуникативной фигурации и коммуникационных сетей различных медиатизированных миров. Например, медиатизированный мир светской жизни, политики или фондового рынка можно концептуализировать как манифестируемый в определенной коммуникативной фигурации.

Довольно редко бывает так, что в основе коммуникативной фигурации лежит только один тип медиума; обычно это несколько типов. Можно привести следующие примеры. Для коммуникативной фигурации семьи — фигурации, где члены семьи разделены географически — (мобильный) телефон так же важен, как социальные сети, альбомы с (цифровыми) фото, письма, открытки или совместный просмотр телевизора. Если мы рассмотрим публичные сферы как коммуникативные фигурации, то легко можно увидеть, что они образованы различными медиа. Речь идет не только о классических медиа массовой коммуникации, но и о *Wikileaks*, *Twitter*, блогах, а также о социальных сетях. Мы также должны рассмотреть коммуникативные фигурации социальных организаций: например, ситуация, когда социальные учреждения, банки данных, интернет-порталы, а также информационные листовки и другие PR-медиа взаимодействуют, стремясь реорганизовать социальную сферу — от дошкольного образования до постпенсионного трудоустройства. Изменения внутри медиатизированных миров становятся доступными для исследования, если анализировать их как изменения внутри коммуникативных фигураций.

Новизна нашего аргумента состоит в том, что любая коммуникативная фигурация имеет четыре элемента[61]:

61. Это различение возникло в результате совместных обсуждений с Уве Хасебринком и исследовательской группой «Коммуникативные фигурации» (подробнее см.: Hepp, A., Hasebrink U. (2014) “Human Interaction and Communicative Figurations: The Transformation of Mediatized Cultures and Societies”, in K. Lundby (ed) *Mediatization of Communication*, pp. 249-272. Berlin: De Gruyter Mouton. *(Прим. авт.)*

(1) каждая коммуникативная фигурация характеризуется специфической *констелляцией акторов*, которая может быть рассмотрена как ее структурное основание;

(2) каждая коммуникативная фигурация имеет *тематический фрейм* (*thematic framing*), который направляет совместные действия ее акторов;

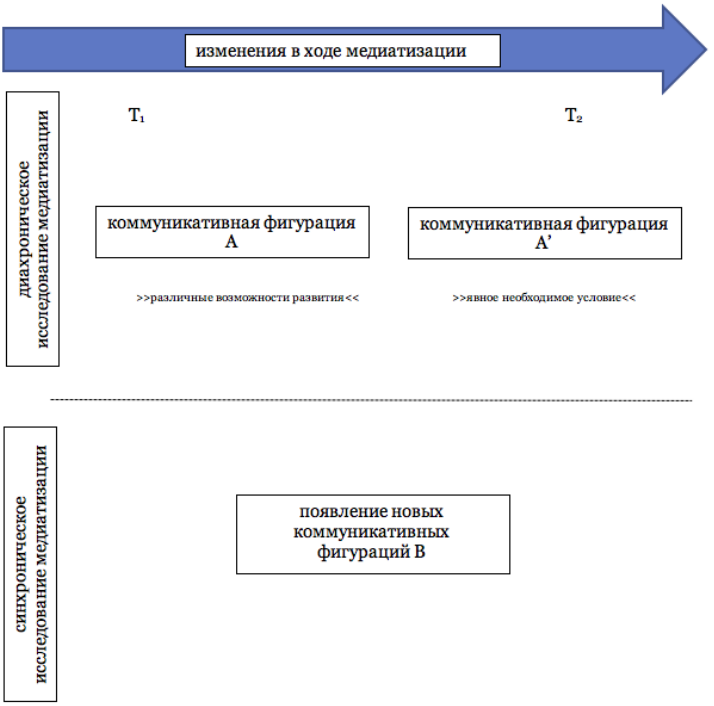
(3) в данном случае мы имеем дело с присущими им *формами коммуникации*; здесь имеется в виду определенные виды (patterns) коммуникативных практик, которые характеризуют коммуникативные фигурации и которые могут включать формы двусторонней (медиа)коммуникации и готовой медиакоммуникации (как коммуникация массмедиа или виртуальная медиакоммуникация в компьютеризированных средах);

(4) что касается формы коммуникации, то для каждой коммуникативной фигурации можно выделить специфический *ансамбль медиа*; последний описывает совокупность медиа, посредством которых существует коммуникативная фигурация.

Если мы вернемся к аргументу о том, что т.н. «формирующие силы» медиа связаны с процессами институционализации и реификации, эти четыре элемента помогут нам описать, как институционализация и реификация определенных видов медиа оказывает свое влияние на коммуникативное конструирование медиатизированного мира. Это происходит тогда, когда относящиеся к коммуникативной фигурации формы коммуникации — ансамбль медиа, констелляция акторов и, возможно, тематический фрейм — меняются вместе с институционализацией и реификацией существующих и новых медиа.

Такие размышления имеют важные следствия, так как указывают на то, что исследование медиатизации не может сводиться к исследованию изменяющихся медиа как таковых. Поскольку исследование медиатизации сфокусировано на взаимосвязи между изменением медиа и коммуникации, с одной стороны, и изменением культуры и общества, с другой стороны, то целесообразно начать анализ с изучения изменяющихся коммуникативных конфигураций. Причина этого в том, что такой анализ охватывает обе стороны интересующего нас взаимодействия. В принципе этот тип исследования можно осуществить с помощью как «диахронического», так и «синхронического» подхода (Таблица 1).

Таб. 1 Диахроническое и синхроническое исследование медиатизации



Естественно, что *диахроническое исследование медиатизации* как сравнение явлений во времени представляется более очевидным подходом: мы исследуем коммуникативные фигурации конкретных медиатизированных миров в разные моменты времени, а затем сравниваем результаты. Посредством этого сравнения мы, с одной стороны, можем понять, как с течением времени изменились эти медиатизированные миры вместе с процессом коммуникативного конструирования, который лежит в их основе; а с другой стороны — как эти изменения связаны с изменением различных медиа, с их институционализацией и реификацией. Возьмем один простой пример: мы можем проанализировать коммуникативную фигурацию медиатизированного мира семьи в 1950-е гг., сделать это же в 1980-е и в 2010-е, а затем сравнить результаты. Разумеется, медиатизированный мир семьи изменился, и это связано с изменением медиакоммуникации. Но чтобы дать более подробный ответ на вопрос о том, как это изменение соотносится с медиакоммуникацией, мы должны обратиться к анализу изменения коммуникативных конфигураций в течение рассматриваемого периода.

Этот простой пример указывает на важные аспекты диахронического исследования медиатизации. Таким образом, мы видим, что оно должно быть или историзирующим в том смысле, что оно ищет возможности реконструировать коммуникативную фигурацию конкретного медиатизированного мира в прошлом — здесь появляется историческое исследование коммуникации; или такое исследование должно быть проективным: оно начинается в настоящем и развивает своего рода (качественное или количественное) панельное исследование или долгосрочный план того, как конкретная коммуникативная фигурация будет изменяться в будущем. В обоих случаях такой тип исследования медиатизации не предполагает изучение «диффузии инноваций»[62], так как специфика конкретного медиа меняется с течением времени и в контексте других медиа: у современного интернет-телевидения и телевидения 1950-х гг., которое, несмотря на движущуюся картинку, больше напоминало радио, общее только название[63]. Таким образом, диахроническое исследование медиатизации также предполагает открытость к анализу изменений «формирующих» моментов конкретных медиа.

Не только по ряду практических причин — диахроническое исследование чрезвычайно сложное и дорогое предприятие — существует необходимость также и в *синхроническом исследовании медиатизации*. Основная причина в том, что процесс медиатизации не линеен, в нем существуют определенные «взрывы» (*"erruptive" moments*), которые мы можем назвать «волнами медиатизации». Этот термин указывает на то, что развитие определенных медиа может привести к возникновению качественно иной медиасреды, которая делает возможным образование новых коммуникативных фигураций. Мы можем интерпретировать недавний феномен цифровизации как пример одной из «медиаволн», который в то же время связан с далеко идущей трансформацией изначально аналоговых медиа: телевидение стало интернет-телевидением, кино — цифровым кино и т. д. Другая «волна медиатизации» — это появление книгопечатания: вместе с последующей трансформацией способов коммуникации она фундаментально связана с «вторич-

62. Rogers, E.M. (2003) *Diffusion of Innovations*, 5th edn. New York and London: Free Press.

63. Krotz, F. (2007) *Mediatisierung: Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*, pp. 279–282. Wiesbaden: VS.

ной устностью» (*secondary orality*)[64]. В особенности (но не исключительно) в связи с подобными «волнами медиатизации» имеет смысл рассматривать отдельный медиатизированный мир только в определенный момент времени. Приведем пример: специфический медиатизированный мир игры в покер появился, когда покер стал цифровым медиатизированным феноменом[65]. В этом случае уместно рассмотреть в деталях этот медиатизированный мир игры в покер в определенный момент времени, чтобы произвести глубокий анализ его коммуникативной фигурации. В этом случае такой анализ продемонстрирует нам, например, что онлайн-покер связан с новыми формами коммуникации и с особым ансамблем медиа. Среди этих виртуализированных форм и ансамблей утраченный контакт лицом к лицу во время игры, включая возможность интерпретировать «каменное лицо» (*poker face*) другого игрока, замещается автоматическим сбором данных и отображением статистики игрока во время онлайн-игры. Этот пример уже выявляет основание для сравнения, которое может быть проведено в рамках синхронического исследования медиатизации, то есть исследования предшествующих форм азартных игр, в нашем случае — очного покера.

Помимо такого глубокого анализа, основанного на предыдущих исследованиях, есть и другая возможность для рефлексии над изменениями в рамках синхронического исследования медиатизации: сравнение между поколениями. Если мы отнесемся к поколениям не только как просто к совокупности индивидов, но как к группе людей с общностью опыта[66], мы можем говорить о различных «медиапоколениях», которые разделяют специфические формы медиасоциализации и тем самым — формы присвоения медиа (*forms of appropriating media*)[67]. Учитывая вышесказанное, при проведении синхронического исследования медиатизации возможно зафиксировать изменение через сравнение различных поколений в определенный момент времени. Подобное предприятие

64. Ong, W.J. (2002) *Orality and Literacy*. London and New York: Routledge.

65. Hitzler, R., Möll, G. (2012) "Eingespielte Transzendenzen. Zur Mediatisierung des Welterlebens am Beispiel des Pokerns", in F. Krotz, A. Hepp (eds) *Mediatisierte Welten. Forschungsfelder und Beschreibungsansätze*, pp. 257–280. Wiesbaden: VS.

66. Mannheim, K. (1952) "The Problem of Generations", in P. Kecskemeti (ed.) *Essays on the Sociology of Knowledge*, pp. 276–320. Oxford: Oxford University Press.

67. См. например: Buckingham, D., Willet, R. (2008) *Digital Generations*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum; Volkmer, I. (ed.) (2006) *News in Public Memory: An International Study of Media Memories across Generations*. New York: Peter Lang.

становится дополнительным доказательством в том случае, если сравнение между поколениями основано на данных об историческом опыте изменений, собранных с помощью биографических интервью; например, мы можем включить в собираемые нами данные такие моменты реконструкции, как выяснение медиабиографии респондентов, и связать это с их нынешним восприятием медиатизированного мира и их коммуникативными фигурациями.

Если принять во внимание примеры, подобные этим, становится очевидным, что диахроническое и синхроническое исследования медиатизации не исключают, но скорее дополняют друг друга. Выбор подхода к медиатизации зависит от типа рассматриваемых медиатизированных миров и коммуникативных фигураций, при этом может быть использована комбинация обоих подходов.

Учитывая вышесказанное, при исследовании изменений мы должны быть осторожны и избегать выстраивания упрощенных причинно-следственных связей. Здесь важно еще раз обратиться к идеям Норберта Элиаса. Обсуждая «проблему “неизбежности” социальных изменений»[68], Элиас напомнил нам, что «в изучении потока конфигураций есть две возможных точки зрения на связь между одной конфигурацией, выбранной из непрерывного потока, и другой, более поздней»[69]. Во-первых, с позиции более ранней фигурации более поздняя фигурация — это один из вариантов возможных изменений. Во-вторых, с позиции более поздней фигурации «более ранняя — это обычно необходимое условие возникновения более поздней»[70]. Таким образом, Норберт Элиас утверждает, что (этому до сих пор нужно эмпирическое подтверждение) появление одной фигурации из предшествующей «еще не означает, что предшествующая фигурация должна с необходимостью измениться в последующую»[71]. Если мы перенесем эти аргументы на исследование медиатизации, то они будут еще одним напоминанием о необходимости соблюдать осторожность: описание изменения коммуникативных фигураций и через это — изменения коммуникативного конструирования медиатизированных миров означает объяснение разнообразия и специфики современных медиатизированных миров на фоне множества возможных изменений коммуникативных фигураций.

68. Elias, N. *What is Sociology?* p. 158.

69. Ibid., p. 160.

70. Ibid.

71. Ibid., p. 161.

Заключение

Отправной точкой данной статьи стало описание «институциональной» и «социально-конструктивистской» традиций в исследовании медиатизации. Основная идея состоит в том, что эти традиции все больше аккумулируются в анализе, который сочетает и анализ институционального измерения медиа как изначально связанный с концепцией «логики медиа», и более контекстуализированный фокус на коммуникативном конструировании социокультурной реальности.

Основываясь на этом, я предложил подход к исследованию медиатизации, который заключается в анализе изменения коммуникативных фигураций медиатизированных миров. По общему признанию, подобный подход — это единственная возможность такого исследования медиатизации, которое совмещает в себе основные аспекты обеих традиций. Однако этот подход кажется перспективным и потому, что он указывает на практическое основание для исследования медиатизации, которое сфокусировано не только на одном типе медиа, но на медиатизации социального мира в трансмедиальной перспективе. Поскольку исследование медиатизации концентрируется на изменениях, основной сложностью является операционализация последних. В то время как «диахроническое» исследование коммуникативных фигураций (их сравнение во времени) — это один из очевидных способов операционализации, «синхроническое» исследование предлагает следующую возможность: глубокий анализ определенной коммуникативной фигурации, особенно в моменты значимых изменений. В этом случае сравнение не происходит напрямую; его возможно осуществить, например, либо сравнивая этот анализ с предыдущими исследованиями рассматриваемого медиатизированного мира, либо через сравнение различных поколений.

Существуют и другие способы построения исследования медиатизации. Однако для дальнейшего развития подхода медиатизации основной является перспектива трансмедиальности. Во времена возрастающей «медиатизации всего» различные медиа в своей совокупности включены в наше изменяющееся конструирование культуры и общества. Это то, на чем нам следует сосредоточиться.

Перевод с английского Екатерины Гришаевой и Валерии Шумковой

Благодарность

Статья основана на исследовании, выполненном в рамках проекта «Коммуникативные фигурации» (Университет Бремена, Университет Гамбурга).

References

Altheide, D.L. and Snow, R.P. (1979) *Media Logic*. Beverly Hills, CA: Sage.

Asp, K. (1990) "Medialization, Media Logic and Mediarchy", *Nordicom Review* 11(2): 47–50.

Averbeck-Lietz, S. (2014) "Understanding Mediatization in 'First Modernity': Sociological Classics and their Perspectives on Mediated and Mediatized Societies", in K. Lundby (ed.) *Mediatization of Communication. Handbook of Communication Science*, pp. 109–130. Berlin: de Gruyter.

Berger, P.L., Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.

Berker, T., Hartmann, M., Punie, Y., Ward, K. (eds) (2006) *Domestication of Media and Technology*. Maidenhead: Open University Press.

Buckingham, D., Willet, R. (2008) *Digital Generations*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Clark, L.S. (2011) "Considering Religion and Mediatisation through a Case Study of the J K Wedding Entrance Dance: A Response to Stig Hjarvard", *Culture and Religion* 12(2): 167–184.

Couldry, N. (2010) "Making Populations Appear", in M.M. Kraidy, K. Sender (eds) *The Politics of Reality Television: Global Perspectives*, pp. 194–207. London: Routledge.

Couldry, N. (2012) *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge: Polity Press.

Donges, P. (2008) *Medialisierung Politischer Organisationen. Parteien in der Mediengesellschaft*. Wiesbaden: VS.

Elias, N. (1978) *What is Sociology?* London: Hutchinson.

Hepp, A. (2012) "Mediatization and the 'Moulding Forces' of the Media", *Communications* 37(1): 1–28.

Hepp, A. (2013) *Cultures of Mediatization*. Cambridge: Polity Press.

Hepp, A., Hasebrink U. (2014) "Human Interaction and Communicative Figurations: The Transformation of Mediatized Cultures and Societies", in K. Lundby (ed) *Mediatization of Communication*, pp. 249–272. Berlin: De Gruyter Mouton.

Hepp, A., Berg, M. and Roitsch, C. (2011) "Mono-thematic and Multi-thematic Horizons of Mediatized Communitization: Patterns of Communicative Networking and Mediated Belonging", *Studies in Communication and Media* 1(2): 3–34.

Hitzler, R. and Honer, A. (1984) "Lebenswelt — Milieu — Situation. Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36(1): 56–74.

Hitzler, R., Möll, G. (2012) "Eingespielte Transzendenzen. Zur Mediatisierung des Welterlebens am Beispiel des Pokerns", in F. Krotz, A. Hepp (eds) *Mediatisierte Welten. Forschungsfelder und Beschreibungsansätze*, pp. 257–280. Wiesbaden: VS.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review* 29(2): 105–134.

Hjarvard, S. (2012) "Doing the Right Thing: Media and Communication Studies in a Mediatized World", *Nordicom Review* 33(1): 27–34.

Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.

Höflich, J.R. (2005) "An mehreren Orten zugleich: Mobile Kommunikation und soziale Arrangements", in J.R. Höflich, J. Gebhardt (eds) *Mobile Kommunikation: Perspektiven und Forschungsfelder*, pp. 19–42. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Imhof, K. (2006) "Mediengesellschaft und Medialisierung", *Medien & Kommunikationswissenschaft* 2: 5–29.

Jansson, A. (2002) "The Mediatization of Consumption: Towards an Analytical Framework of Image Culture", *Journal of Consumer Culture* 2(1): 5–31.

Kepplinger, H.M. (2002) "Mediatization of Politics: Theory and Data", *Journal of Communication* 52(4): 972–986.

Knoblauch, H. (2009) *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Wissenschaft.

Krotz, F. (2001) *Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Krotz, F. (2007) *Mediatisierung: Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*. Wiesbaden: VS.

Krotz, F., Hepp, A. (2013) "A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and Why 'Mediatized Worlds' are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research", *Empedocles. European Journal for the Philosophy of Communication* 3(2): S119–134.

Lahire, B. (2011) *The Plural Actor*. Cambridge: Policy Press.

Latour, B. (2007) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Livingstone, S.M. (2009) "On the Mediation of Everything", *Journal of Communication* 59(1): 1–18.

Luckmann, B. (1970) "The Small Life-worlds of Modern Man", *Social Research* 37(4): 580–596.

Lundby, K. (2009a) "Introduction: 'Mediatization' as a Key", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 1–18. New York: Peter Lang.

Lundby, K. (2009b) "Media Logic: Looking for Social Interaction", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 101–119. New York: Peter Lang.

Lundby, K. (2011) "Mediatizing Faith: Digital Storytelling on the Unspoken", in M. Bailey and G. Redden (eds) *Mediating Faiths: Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century*, pp. 49–62. Farnham: Ashgate.

Manheim, E. (1933) *Die Träger der öffentlichen Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*. Brünn, Prag, Leipzig, Wien: Verlag Rudolf M. Rohrer.

Mannheim, K. (1952) "The Problem of Generations", in P. Kecskemeti (ed.) *Essays on the Sociology of Knowledge*, pp. 276–320. Oxford: Oxford University Press.

Martín-Barbero, J. (1993) *Communication, Culture, and Hegemony: From the Media to Mediations*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage.

Mazzoleni, G. (2008) "Mediatization of Society", in W. Donsbach (ed.) *The International Encyclopedia of Communication*, Vol. VII, pp. 3052–3055. Oxford: Blackwell Publishing.

Meyrowitz, J. (1995) "Medium Theory", in D.J. Crowley, D. Mitchell (eds) *Communication Theory Today*, pp. 50–77. Cambridge: Polity Press.

Ong, W.J. (2002) *Orality and Literacy*. London and New York: Routledge.

Rödder, S. and Schäfer, M.S. (2010) "Repercussion and Resistance: An Empirical Study on the Interrelation between Science and Mass Media", *Communications. The European Journal of Communication Research* 35(3): 249–267.

Rogers, E.M. (2003) *Diffusion of Innovations*, 5th edn. New York and London: Free Press.

Schrott, A. (2009) "Dimensions: Catch-all Label or Technical Term" in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 41–61. New York: Peter Lang.

Schulz, W. (2004) "Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept", *European Journal of Communication* 19(1): 87–101.

Shibutani, T. (1955) "Reference Groups as Perspectives", *American Journal of Sociology* 60: 562–569.

Silverstone, R. (1999) *Why Study the Media?* London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage.

Silverstone, R. and Hirsch, E. (eds) (1992) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*. London and New York: Routledge.

Strauss, A. (1978) "A Social World Perspective", *Studies in Symbolic Interactionism* 1(1): 119–128.

Strömbäck, J. (2011) "Mediatization of Politics", in E.P. Bucy and R.L. Holbert (eds) *Sourcebook for Political Communication Research*, pp. 367–382. London and New York: Routledge.

Volkmer, I. (ed.) (2006) *News in Public Memory: An International Study of Media Memories across Generations*. New York: Peter Lang.

Vowe, G. (2006) "Mediatisierung der Politik? Ein theoretischer Ansatz auf dem Pru¨fstand", *Publizistik* 51(4): 437–455.

Weingart, P. (1998) "Science and the Media", *Research Policy* 27(8): 869–879.

Хейди Кэмпбелл

К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-124-158

Heidi Campbell

Considering the Religious-Social Shaping of Technology

Heidi Campbell — Texas A&M University (USA). heidic@tamu.edu

The following text is a chapter from the book When Religion Meets New Media. *The aim of the book is to develop a systematic exploration of how religious communities engage with a variety of new media technologies. This chapter provides a background to the guiding methodology of the book — the "religious social shaping of technology" approach. It is argued that previous studies of religious communities' relationship to new forms of media have often seen media as a "conduit," as a neutral tool, or as a "mode of knowing", suggesting media is all powerful and laden with a specific worldview that works independently of the moral and spiritual life of the community. These approaches often do not recognize that religious user communities are active participants negotiating and shaping their technologies in light of their values and desired outcomes. The religious social shaping of technology approach is offered as an alternative, suggesting four distinctive areas that should be explored and questioned in order to fully understand a religious community's relationship towards new forms of media.*

Keywords: religious social shaping of technology, social construction of technologies, religious communities, new media, negotiation of technologies, moral economy.

Оригинальный текст: Campbell, H. (2010) "Considering the Religious-Social Shaping of Technology", in Campbell, H. *When Religion Meets New Media*, pp. 41–63. New York: Routledge.

Когда религиозные сообщества делают выбор: зачем, как и в каких ситуациях взаимодействовать с новыми медиа, перед ними стоит сложная задача. Для «народов Книги» (*peoples of the book*) верования и кодекс поведения определяются отношением к сакральным текстам. Отношение к текстам может также направлять их решения относительно новых форм медиа. В эпоху письменного и печатного слова возникало множество вопросов о том, кто обладает авторитетом для официальной интерпретации того или иного *медиума*?[1] Какие структуры должны руководить процессом интерпретации и применения? Наконец, каков объем тех базовых верований, которые данный медиум очерчивает?

Эти вопросы о роли, структуре и теологии религиозного авторитета вновь возникают с появлением новых медиа. Религиозные дискуссии вокруг интернета отражают обеспокоенность теми вызовами, которые эти новые технологии ставят перед религиозными привратниками (*gatekeepers*), перед структурой обрядов и верований. Споры касаются не только религиозных практик, но и базовых взглядов религиозных общин, их отношения к сакральному и секулярному, их понимания той роли, которую медиа должны играть в религиозной жизни. Соответственно, изучение связи между религиозными сообществами и их отношением к новым медиа является многоуровневым анализом. Как мы можем попытаться понять этот сложный процесс согласования (*negotiation*)?

Основная цель данной книги — показать необходимость систематического подхода к изучению взаимодействия религиозных сообществ с новыми формами медиа. Я доказываю, что подход «социального формирования технологии» (*social shaping of technology*, далее — SST), используемый в социологии технологий и других дисциплинах, предлагает продуктивную основу для изучения того, как религиозные сообщества согласуют свое использование медиа, в особенности в эпоху новых цифровых сетевых технологий. Тем не менее, недостаточно просто применить подход SST к религиозным сообществам. Необходима концептуальная рамка, которая схватывает то, как история и жизненные практики религиозной общины, традиция толкования текстов, а также ее нынешняя система ценностей определяют способы

1. Слово *medium* оригинале в данном случае используется в значении «средство передачи информации». — *Прим. ред.*

принятия и адаптации новых технологий. В конце этой главы я предлагаю подход, который я называю «религиозно-социальным формированием технологии» (*religious-social shaping of technology*, далее — RSST). Такой подход учитывает как факторы, определяющие реакцию религиозных общин на новые медиа (отношение к сообществу, авторитету и тексту), так и оценку ими самих новых технологий. В результате я предлагаю четырехступенчатую схему анализа, которую исследователи могут использовать для углубленного изучения этой проблематики.

Но прежде чем напрямую рассмотреть новый подход, вначале мы приводим обзор имеющихся на сегодняшний дел концепций в области исследований медиа, религии и культуры. После этого мы рассмотрим подход SST как более продуктивный; наконец, после этого предложим подход RSST и варианты его применения.

Медиатехнологии в исследованиях медиа, религии и культуры

За последние тридцать лет изучение медиа, религии и культуры было признано важной областью междисциплинарного исследования. Ее ключевым направлением стало рассмотрение взаимодействия религиозных сообществ с медиа. Начиная с проведенных в 1980-е гг. исследований религиозного вещания и влияния телеевангелизма, ученые принялись детально изучать, как освоение медиатехнологий религиозными группами сказывается на презентации их верований[2]. В 1990-е гг. интерес исследователей распространился на восприятие религиозными аудиториями технологий и сообщений массмедиа[3]. Эти исследования были сосредоточены на том, как в религиозном контексте специфические аудитории включаются во взаимодействия с медиа, и были «ориентированы на медиум» (*medium-oriented*), как их охарактеризовал С. Гувер[4].

Вместе с тем, в 2000-е гг. фокус исследований стал смещаться с самого медиума на его социальное значение, на роль различных медиасообщений и артефактов в создании и медиации «религиоз-

2. Horsfield, P. (1984) *Religious Television: The American Experience*. New York: Longman; Schultze, Q. (1987) "The Mythos of the Electronic Church", *Critical Studies in Mass Communication* 4(3): 245–261; Peck, J. (1993) *The Gods of Televangelism: The Crisis of Meaning and the Appeal of Religious Television*. Cresskill, NJ: Hampton.
3. Stout, D., Buddenbaum, J. (1996) *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
4. Hoover, S. (2006) *Religion in the Media Age*, p. 35. New York: Routledge.

ных смыслов»[5]. В первую очередь это касалось изучения смыслов, которые пользователи выносят для себя из взаимодействия с медиа. Этот сдвиг означал «культуралистский поворот» (*the Culturalist turn*), в результате которого «религиозное смыслообразование в эпоху медиа стало с необходимостью рассматриваться в контексте практик, связанных с культурными смыслами»[6]. Этот подход предполагает, что медиа становятся для индивидов основным источником символов и мифов, которые используются в религиозном смыслообразовании. Культуралистская перспектива признает, что происходящие в обществе изменения уменьшают значимость институциональной принадлежности, так что религиозные институты перестают играть роль ключевых культурных авторитетов. В результате индивиды начинают считать себя самодостаточными в определении того, что значит быть «религиозным», не полагаясь на традиционные институты. Похожая тенденция также отмечалась во многих недавних исследованиях повседневной религиозности как крайне индивидуализированной культурной практики[7].

Вместе с тем культуралистский подход, будучи важным этапом развития этой исследовательской области, стал одной из причин задержки дальнейшей теоретической проработки взаимодействия религиозных сообществ с медиатехнологиями. Кроме того, многие ранние исследования взаимодействия религии с медиатехнологией были склонны к технологическому детерминизму. Массмедиа рассматривались как могущественная социальная сила, движимая своим собственным набором ценностей. Соответственно, согласно многим из этих исследований, если религиозные сообщества принимали или использовали массмедиа, их убеждения и ценности оказывались в подчинении логике самих массмедиа. Этот подход по-прежнему остается влиятельным. Хотя эти исследования и поставили важные вопросы о том, как медиатехнологии могут влиять на содержание религиозных сообщений, они заслонили более детальное рассмотрение того, как

5. Clark, L.S. (2003) "The 'Funky' Side of Religion: An Ethnographic Study of Adolescent Religious Identity and the Media", in J. Mitchell and S. Marriage (eds) *Conversations in Media, Religion, and Culture,* pp. 21–32. London/New York: Continuum; Lövheim, M. (2004) "Young People, Religious Identity and the Internet", in L. Dawson and D. Cowan (eds) *Religion Online: Finding Faith on the Internet,* pp. 59–74. New York: Routledge.

6. Hoover, S. *Religion in the Media Age*, p. 37.

7. Ammerman, N. (2006) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press; Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap.

религиозные сообщества согласуют (*negotiate*) выбор тех или иных медиа со своими ценностями. [...]

Взгляды на отношения религиозных сообществ и медиа

На протяжении последних пятидесяти лет социологи и исследователи коммуникаций пытались определить, существует ли корреляция между религиозной принадлежностью и использованием медиа: это позволило бы объяснить определенные модели медиаповедения и их последствия. Так, с 1950-х гг. корреляция между принадлежностью к религиозному сообществу и обращением к медиа выступала переменной во многих исследованиях, начиная с анализа того, как верующие обращаются к газетам[8], телевидению[9] и интернету[10]. Многие из этих исследований использовались для рассмотрения или прогнозирования поведения религиозных групп при выборе медиаконтента. Они обнаружили определенную корреляцию между посещением религиозных служб и использованием массмедиа, а также то, что религиозная аудитория предпочитает контент, который подтверждает ее систему верований. Тем не менее, как полагают Стаут и Будденбаум, лишь немногие ученые «предприняли попытку досконально проанализировать связь между религией и использованием массмедиа»[11]. Они призывают к более систематическому исследованию трудностей и факторов, влияющих на религиозное взаимодействие с массмедиа, в особенности в американском обществе.

Соответственно, необходимо более детально рассмотреть не только то, какие именно медиатехнологии выбирают те или

8. Westley, B.H., Severing, W.J. (1964) "A Profile of the Daily Newspaper Non-reader", *Journalism Quarterly* 41: 45–50; Rigney, D., Hoffman, T.J. (1993) "Is American Catholicism Anti-intellectual?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 32: 211–222.

9. Jackson-Beeck, M., Sobal, J. (1980) "The Social World of Heavy Television Viewers", *Journal of Broadcasting* 24: 5–12; Bourgault, L.M. (1985) "The PTL Club and Protestant Viewers: An Ethnographic Study", *Journal of Communication* 35: 132–48.

10. Cantoni, L., Zyga, S. (2007) "The Use of Internet Communication by Catholic Congregations: A Quantitative Study," *Journal of Media and Religion* 6(4): 291–309. См. детальный обзор ранних исследований религии и использования массмедиа в мейнстримной литературе по социологии и исследованиям коммуникации: Stout, D., Buddenbaum, J. (1997) "Religion and Mass Media Use. A Review of Mass Communication and Sociology Literature", in S. Hoover, K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion, and Culture*, pp. 15–36. Thousand Oaks, CA: Sage. *(Прим. авт.)*

11. Stout, D., Buddenbaum, J. "Religion and Mass Media Use. A Review of Mass Communication and Sociology Literature", pp. 26–27.

иные религиозные сообщества, но и то, что именно определяет такой выбор. Многие из проведенных исследований акцентируют внимание на том, как религиозная принадлежность или убеждения могут маркировать паттерны использования медиа, вместо того чтобы детально изучать процесс принятия решений религиозными группами в отношении массмедиа. Лишь немногочисленные работы были посвящены картированию различных мотиваций и реакций конкретных групп. [...] Одна из немногих попыток описать диапазон реакций религиозных групп на медиатехнологии была предпринята Джоном Ферре[12]. Он полагает, что исторически религиозные группы воспринимали медиа одним из трех способов: как (1) проводник (*conduit*), как (2) режим знания (*mode of knowing*), или как (3) социальный институт. Эти характеристики дают полезную теоретическую рамку как для оценки общего состояния исследований, так и рассмотрения отдельных подходов в изучении реакции религиозных сообществ на медиа.

Медиа как проводник

Прежде всего, как полагает Ферре, многие религиозные группы понимают медиа как некий нейтральный инструмент, который может служить во благо или во зло в зависимости от способа его использования. Поскольку медиум (или медиатехнология) рассматривается просто как средство передачи сообщения от отправителя к получателю, это позволяет религиозным пользователям относиться к медиа как божественному дару, предназначенному для исполнения миссии общины. Как считает Ферре, религиозные пользователи, воспринимающие медиа как проводник, с легкостью используют его инновационным образом, не испытывая противоречий с собственной идеологией. Следовательно, такое отношение благоприятствует протехнологическому дискурсу: религиозные группы могут использовать новые технологии, так как именно контент определяет их природу, а не наоборот.

Некоторые ученые в своих исследованиях приводили примеры групп, которые стабильно используют новые формы медиа в религиозных целях. Они утверждали, что институциональная религия в своем стремлении донести свои взгляды всегда зависела от опре-

12. Ferre, J. (2003) "The Media of Popular Piety", in J. Mitchell, S. Marriage (eds) *Conversations in Media, Religion, and Culture,* pp. 83–92. London/New York: Continuum.

деленных форм медиа и что в нашем информационном обществе эта зависимость усилилась[13]. Многие религиозные группы, в особенности евангельские христиане, восприняли медиа именно как удобное средство и стали охотно пользоваться новыми технологиями. В 1980-е и 1990-е гг. увеличилось количество исследований телевангелизма, подтверждающих тенденцию к использованию медиатехнологий протестантскими группами для расширения своего присутствия в публичной сфере[14] и даже для влияния на нее[15]. Ученые отметили, что причиной использования телевидения стало то, что религиозные группы и организации рассматривали массмедиа как инструмент для достижения своих целей. Ученые обратили внимание на этот феномен освоения (*appropriation*), положивший начало уникальному религиозному жанру, а также на религиозные и социальные последствия такого использования медиа.

Понимание медиа как нейтрального средства-проводника для передачи религиозной информации можно также обнаружить в недавних спорах об использовании интернета. Многие сторонники использования интернета исходят из идеалистических представлений о технологии как медиуме, который обеспечивает равенство и который может быть приспособлен для религиозных целей. К примеру, Вилсон, который призывает христианскую церковь, используя интернет, мыслить и действовать глобально, заявляет: «В интернете нет ни культуры, ни расы, ни пола, ни возраста. Он дает ищущему возможность найти свой путь к подножию Голгофы»[16]. Представители христианской[17] и иудейской традиций[18]

13. Schement, J., Stephenson, H.C. (1997) "Religion and the Information Society", in S. Hoover, K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion, and Culture*, pp. 261–289. Thousand Oaks, CA: Sage.

14. Hadden, J., Shupe, A. (1988) *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier*. New York: Henry Holt; Bruce, S. (1990) *Pray TV: Televangelism in America*. London: Routledge & Kegan Paul.

15. *Hoover, S. (1990)* "*Ten Myths about Religious Broadcasting*", in *R. Ableman, S. Hoover* (eds) *Religious Television: Controversies and Conclusions*, pp. 23–39. New Jersey: Albex. См. обзор ранних тенденций в исследованиях религии и медиатехнологии: Clark, L.S. and Hoover, S. (1997) "At the Intersection of Media, Culture and Religion: A Bibliographic Essay", in S. Hoover, K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion and Culture*, pp. 15–34. Thousand Oaks, CA: Sage. *(Прим. авт.)*

16. Wilson, W. (2000) *The Internet Church*. Nashville, p. 25. TN: Word Publishing.

17. Lochhead, D. (1997) *Shifting Realities: Information Technology and the Church*. Geneva: WCC Publications; Careaga, A. (2001) *eMinistry: Connecting with the Net Generation*. Grand Rapids, MI: Kregel.

18. Hammerman, J. (2000) *thelordismyshepherd.com: Seeking God in Cyberspace*. Deerfield Beach, Florida: Simcha Press.

усматривают во взаимодействии с новыми медиатехнологиями просто современное дополнение к традиционным религиозным практикам молитвы, изучения текстов, публичного представления своей веры. Исследователи религии и новых медиа, которые учитывали такой подход, в большинстве своем стремились выявить многообразие форм религиозного освоения новой медиатехнологии, но не уделяли внимания проблемам, которые потенциально могут возникнуть в результате подобных практик[19].

Исторические исследования использования технологий и раньше зачастую основывались на подходе к медиа как нейтральному проводнику. Это можно проследить в работах о роли религии в появлении печатного станка и стандартизации текста[20], о роли религиозных институтов в развитии часовых механизмов и стандартизации времени[21] и даже о религиозных источниках ранних дискурсов и событий, связанных с компьютерами[22]. В целом, исследования, основывающиеся на этом подходе, сосредоточены на классификации конкретных действий религиозных групп и их следствиях. Как правило, основное внимание уделяется непосредственным наблюдениям или долгосрочным тенденциям использования технологии. Однако в этих работах нет попыток обнаружить или оценить идеологические предпосылки решений, лежащих в основе использования (*appropriation*) медиа. Исследования, которые фокусируются на медиа как проводнике, важны, но они ограничены в своей способности обнаружить потенциальную сложность восприятия медиа религиозными сообществами.

Медиа как режим знания

Второе. Ферре считает, что некоторые религиозные группы рассматривают медиа как определенный режим знания; это значит, что медиаинформация оказывается тесно связанной с самим медиумом. Проблематизация здесь состоит в том, что в данном случае медиатехнология изначально наделяется некоей системой

19. Zaleski, J. (1997) *The Soul of Cyberspace*. New York: Harper Edge; Brasher, B. (2001) *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass.
20. Eisenstein, E.L. (1980) "The Emergence of Print Culture in the West", *Journal of Communication* 30(1): 99–106.
21. Landes, D.S. (1983) *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
22. Stahl, W. (1999) *God and the Chip: Religion and the Culture of Technology*. Waterloo, Canada: Wilfred Laurier University Press.

особых предпосылок и ценностей (*biases and values*), которые заложены ее историей и процессом ее создания. В качестве иллюстрации этого подхода Ферре приводит работы Нила Постмана[23] с его сетованиями по поводу упадка печатных и роста визуальных медиа, которые пленяют нас развлечениями вместо поиска информации, а также по поводу растущей взаимосвязанности (*interconnection*) и технологической зависимости, особенно сильной в электронный век. Убежденность в соблазне и могуществе новых медиа приводит к настороженной, если не негативной реакции религиозных групп. [...]

Представление о том, что медиа содержат в себе некий независимый от пользователей режим знания, помогает сосредоточиться на том, как медиа могут формировать культуру. Этот подход способствовал появлению критического дискурса о природе новых форм медиа, так как содержал опасения, что использование медиа вводит в заблуждение. Такой подход сам по себе серьезно повлиял на религиозные группы. Ученые, которые писали о взаимодействии технологии и религиозных сообществ, в большинстве случаев подходили к технологии как силе, продвигающей особое мировоззрение. Вдохновленные работами Жака Эллюля[24], Маршалла Маклюэна[25] и Нила Постмана[26], многие активно оспаривали идею о том, что технологии ценностно нейтральны и являются лишь инструментом, с помощью которого можно достигнуть религиозных целей.

Эллюль в своей критической работе «Технологическое общество» настаивал, что в современном обществе доминирует *la technique,* или ориентация на ценности научной системы, которая поощряет прогресс и эффективность, а также зависимость от технологии. Согласно Эллюлю, технологию можно рассматривать как имеющую свой набор законов и интенций, которые навязываются обществу. Иногда такой взгляд обозначают как технологический детерминизм, поскольку считается, что сама природа технологии определяет ее использование, последствия и влияния. Точка зрения Эллюля использовалась в работах многих исследо-

23. Postman, N. (1993) *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.

24. Ellul, J. (1964) *The Technological Society*. New York: Vintage Books.

25. McLuhan, M. (1964) *Understanding Media*. New York: Signet.

26. Postman, N. (1986) *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking; Postman, N. (1993) *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.

вателей медиа, религии и культуры, в том числе в работах Малькольма Маггериджа[27], Георга Гуталса[28] и Вильяма Фора[29], которые содержали похожую резкую критику влияния телевидения на религиозные сообщества. Ключевой проблемой, по мнению этих и других авторов, было то, что медиа навязывают обществу особый набор ценностей.

Позднее Клиффорд Кристианс в работе, посвященной общей критике технологии с позиции медиаэтики и философии коммуникации, вновь обратился к проблеме влияния медиатехнологий на общество, также основываясь на концепции Эллюля. Работа Кристианса базируется на поднятой Эллюлем проблеме ценностной нагруженности технологии, что, как он полагает, формирует окружающие ее культурные практики. Кристианс настаивает на том, что мы должны сопротивляться *la technique*, то есть духу машины (*the spirit of the machine*), который управляет технологией, но не отвергать полностью ее саму[30]. В коллективной работе «Ответственная технология: христианская перспектива» выдвигается идея о том, что технологические объекты «вплетены в окружающую их среду» и нагружены ценностями их создателей и управителей, — ценностями, которые могут вступать в противоречие с религиозными ценностями[31]. В следующей работе Кристианс говорит о технологии как обладающей своим языком и подчеркивает, что «даже ее использование евангельскими христианами не позволяет преодолеть внутренне присущие ей особенности (*biases*)»[32]. В свете этого он рекомендует религиозному сообществу надлежащим образом ответить на вызов технологии: выступить в роли пророческих свидетелей (*prophetic witness*)[33], которые обнаруживают исходящую из технологий потенциальную угрозу для человеческой свободы и автономии. Кри-

27. Muggeridge, M. (1977) *Christ and the Media*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

28. Goethals, G. (1981) *The TV Ritual: Worship at the Video Altar*. Boston, MA: Beacon.

29. Fore, W.F. (1987) *Television and Religion: The Shaping of Faith, Values and Culture*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

30. Christians, C. (1997) "Religious Perspective on Communication Technology", *Journal of Media and Religion* 1(1): 37–47.

31. Monsma, S., et. al. (1986) *Responsible Technology: A Christian Perspective*, p. 31. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

32. Christians, C. (1990) "Redemptive Media as the Evangelicals Cultural Task", in Q. Schultze (ed.) *American Evangelicals and the Mass Media*, pp. 331–355. Grand Rapids, MI: Academic Books–Zondervan. P. 340.

33. Christians, C. "Religious Perspective on Communication Technology".

стианс основывает свои аргументы на подходе Хайдеггера к «вопросу о технике»[34] и полемическом отношении Эллюля к природе *la technique*. Он утверждает, что пророк или пророческая община не просто выступают против технологии, но должны «предложить объяснение и учение, чтобы предотвратить безнадежное самобичевание и оцепенение, проистекающие от незнания, и воспитать ответственное отношение»[35]. Технология становится наиболее проблематичной, когда она сакрализуется и выходит из-под контроля, и вследствие этого искажает язык.

Ряд значимых исследований религиозных аудиторий и телевидения также строились на предпосылке о том, что технология является влиятельной силой, формирующей общество, и что тем самым она порождает характерные формы социальной трансформации. К примеру, Квентин Шульц[36] в исследовании использования американскими евангельскими христианами радио и телевидения утверждал, что следование медиаценностям прогресса и утопических преобразований привело к некритическому использованию электронной коммуникации. Он выразил обеспокоенность принятием и использованием этими протестантскими группами коммуникативных технологий и маркетинговых техник для распространения евангелия, поскольку они поддерживают ценности индивидуализма и потребления, характеризующие, по мнению Шульца, скорее технологическую, нежели христианскую культуру[37]. Он также рассмотрел, как под влиянием просмотра телевизора формировались ценностно-моральные установки христиан, исходя из того, что телевидение как технология обладает своим набором ценностей и социальных практик, которая ориентирует зрителей на определенные способы мышления и существования[38]. Изображение технологии как чего-то такого, к чему следует относиться с подозрением, если не страхом, — тема, ко-

34. Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harvest.

35. Monsma, S., et.al. (1986) *Responsible Technology: A Christian Perspective*. P. 218.

36. Schultze, Q. (1988) "Evangelical Radio and the Rise of the Electronic Church 1921–48", *Journal of Broadcasting & Electronic Media* 32(3): 289–306; Schultze, Q. (1990) "Keeping the Faith: American Evangelicals and the Media" , in Q. Schultze (ed.) *American Evangelicals and the Mass Media,* pp. 23–45. Grand Rapids, MI: Zondervan/ Academic Press.

37. Schultze, Q. (1991) *Televangelism and American Culture: The Business of Popular Religion*. Grand Rapids, MI: Baker.

38. Schultze, Q. (1992) *Redeeming Television*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

торая десятилетие спустя была поднята в его новой книге. В ней Шульц выражает обеспокоенность по поводу «техно-морального кризиса», появляющегося в информационно ориентированном обществе, которое «благоприятствует информационно насыщенным и технологически ориентированным привычкам» и в котором наши цифровые инновации «далеко опережают нравственную чуткость»[39]. Информационные технологии представлены здесь как склоняющие к поведению, которое противоречит христианским ценностям и общепринятой морали.

Работы таких ученых, как Шульц и Кристианс, стали главным вызовом техно-оптимизму, в том числе среди некоторых религиозных групп. Их исследования предложили важную критику технологии и подчеркнули роль, которую религиозные сообщества должны сыграть в ослаблении потенциального влияния технологического общества на человечество. Однако фокус на медиа как режиме знания является ограниченным в ряде моментов. Кристианс был приглашен в первый выпуск нового журнала, *The Journal of Religion and Media,* чтобы наметить повестку исследований религии и новых медиатехнологий[40]. В нем он возвращается к своей более ранней работе, говоря о сильной как никогда потребности вскрыть «философские предпосылки технологических шаблонов»[41]; например, идеи о том, что технологический прогресс всегда благоприятен, или веры в то, что технология является нейтральным инструментом. Он призывает ученых выработать «этику социальной справедливости, которая станет нормативным основанием для коммуникативных технологий»[42], что включает справедливое распределение доступа к технологиям, а также рассмотрение того, как технологии формируют наши представления о ценности и уникальности человека. Тем не менее, этот призыв, по-видимому, касается технологий в их нынешнем виде и предполагает, что использование медиатехнологий всегда будет вносить смущение и искажение в культуру, так что нам остается только реагировать на их воздействие или учиться сопротивляться их контролю. Этот подход часто допускает или принятие,

39. Schultze, Q. (2002) *Habits of the High-Tech Heart*. Grand Rapids, MI: Baker Academic. pp. 18–19

40. Christians, C. (2002) “Technology and Triadic Theories of Mediation”, in S. Hoover and K. Lundby (eds) *Rethinking, Media, Religion and Culture,* pp. 65–82. Thousand Oaks, CA: Sage.

41. Ibid., p. 37.

42. Ibid., p. 45.

или отвержение технологии в свете религиозных ценностей. Он не оставляет места для рассмотрения того, как религиозные ценности влияют на более сложные реакции на технологии или даже творческому подходу к ним, чтобы таким образом сделать их более созвучными базовым верованиям данной группы.

Медиа как социальный институт

Наконец, третий вариант, предложенный Ферре, предполагает отношение к медиа как к социальному институту. Некоторые религиозные группы считают, что медиа могут служить «отражением социальных ценностей»[43]; в этом случае медиа следует понимать с точки зрения систем производства, а также пользовательского восприятия их формы и содержания. Значение имеют равно «содержательные и технические аспекты, но ни одни из них не являются определяющими»[44]. Это способствует осмысленному отношению к медиа, при котором акцент ставится на социальном конструировании медиа их пользователями. Ферре обращается к работе Иорио[45] об использовании меннонитами различных медиа, чтобы показать, как религиозная группа может критически относится к медиа и в то же время целенаправленно их использовать. Это исследование обнаружило, что меннониты смогли применить медиа для утверждения границы группы и укрепления своих ценностей в тех случаях, когда медиа применялись в соответствии с принятыми ритуалами и верованиями. Таким образом, согласно этому подходу, религиозные группы не должны избегать медиа, поскольку сообщество способно целенаправленно формировать их содержание, отвечающее его собственным убеждениям. Однако этот подход также требует от религиозных групп критической рефлексии над тем, как природа медиатехнологий может повлиять на их сообщества.

При рассмотрении медиа как социального института необходимо учитывать роль людей как акторов в процессе коммуникации. Это требует от религиозных сообществ одновременно технологической подкованности и способности предвидеть долгосрочные

43. Ferre, J. “The Media of Popular Piety”, p. 88.

44. Ibid., p. 89.

45. Iorio, S.H. (1996) “How Mennonites Use the Media in Everyday Life: Persevering Identity in a Changing World”, in D. Stout, J. Buddenbaum (eds) *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations,* pp. 222–230. Thousand Oaks, CA: Sage.

последствия своих решений. Из всех трех подходов, выделенных Ферре, этот подход, который скорее ориентируется на человека, а не на технологии, был в наименьшей степени разработан. [...] Тем не менее, уже и в предыдущих работах встречались указания на то, что необходимо более пристально рассмотреть фактор человеческого выбора в процессе обращения с медиа.

Работа Арнольда Пейси, которую часто цитирует Кристианс, говорит о необходимости понимания технологии как «технологической практики», а не как техники или инструмента. Пейси определяет технологическую практику как «применение научного и другого знания к решению практических задач упорядоченными системами, которые включают людей и организации, живых существ и машины»[46]. Это определение рассматривает технологии с трех сторон: помимо технических аспектов, внимание уделяется организационным и культурным факторам. Пейси полагает, что культурные аспекты, в т.ч. роль, которую играют во взаимодействии с технологией люди и их ценности, часто упускаются из виду в чисто «техницистской» перспективе.

Применение подхода, ориентированного на ценности, а не на технологии, является попыткой сблизить мир науки с творческой изобретательностью человека и миром искусства, а не соотносить его с чисто математическим и логическим миром математики и науки. По мнению Пейси, технологические практики включают в себя три взаимосвязанных набора ценностей: ценности «виртуозности», «экономики» и «пользователя/потребности» (“*virtuosity”, “economic”, and “user or need”*). В то время как ценности виртуозности связаны с технической составляющей, разработанной экспертом или создателем инструмента, а экономические ценности — с производством и обменом посредством инструментов, пользовательские ценности подчеркивают отношения и потребности пользователей. Пейси полагает, что обычно упор делается на один из этих наборов ценностей, чаще виртуозность или экономические ценности, и это задает тон тому, как данная группа рассматривает технологию и интегрирует ее в культуру. Это означает, что человеческий фактор, связанный с технологией, часто упускается из виду. Это можно увидеть в приведенном выше коротком обзоре, где внимание чаще уделяется медиуму и сообщению, а не пользователю-получателю. Хотя социальная сторона

46. Pacey, A. (1984) *The Technology of Culture*, p. 6. Cambridge, MA: MIT Press.

использования медиа часто остается слабо исследованной, ее значимость уже была отмечена: к примеру, отсылка к идее о том, что люди могут формировать свои инструменты, содержится в определении Кристианса технологической практики как культурной деятельности, которая позволяет людям с помощью инструментов преобразовывать естественную реальность[47].

Взгляд на медиа как социальный институт очень близок дискурсу социального конструирования технологии (*the social construction of technology*, далее — SCOT) Согласно этому дискурсу, содержание медиа формируется не только в силу технологических ограничений, но и других структурных конвенций, существующих в обществе. Я считаю, что такой нацеленный на пользователя подход составляет необходимый фундамент для расширения текущих исследований религиозных сообществ и новых медиа. Важно рассмотреть, как этот подход развивался и какой инструментарий он дает в распоряжение ученых.

Социальное формирование технологии

В последние два десятилетия на пересечении социологии и исследований медиа образовалась академическая область, известная как социальное формирование технологий (*the social shaping of technology* — SST). Здесь технология представляется как производное от взаимодействия различных технических и социальных факторов, возникающих как при разработке, так и использовании[48]. Технология видится как социальный процесс; предполагается, что скорее социальные группы формируют технологии в соответствии с собственными целями, нежели характер технологии определяет ее использование и результаты. Исследования, принимающие эту позицию, посвящены тому, как социальные процессы в рамках конкретной группы влияют на способы согласования и описания пользователями своих взаимодействий с различными технологиями. В свою очередь, эти социальные взаимодействия формируют восприятие технологий пользователями и дальнейшее взаимодействие с ними. SST признает, что разные группы используют или осваивают технологии уникаль-

47. Christians, C. “Religious Perspective on Communication Technology”.

48. MacKenzie, D. and Wajcman, J. (1985) *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum*. Milton Keynes, UK: Open University.

ными способами и что это может укреплять определенные модели групповой практики или жизни.

Исследования, представляющие технологию как социальный процесс, сосредотачивались на разнообразных темах, имеющих отношение к социальному использованию и социализации технологии в публичном и частном пространствах. SST первоначально объединяло исследования, которые через ориентированную на пользователя перспективу изучали варианты выбора, доступные пользователям на каждой стадии процесса инновации и проектирования[49]. Центральное предположение SST заключается в том, что варианты выбора являются неотъемлемым элементом дизайна и разработки технологических инноваций. Это означает, что технология поддается согласованию (*is negotiable*) и что группы пользователей могут формировать технологию в соответствии со своими целями. Это также означает, что выбор тех или иных вариантов может иметь определенные последствия, как, например, необратимые траектории или закрепленные результаты. Ключевой целью раннего дискурса SST была инициация дискуссий, особенно о политике в области технологий, которые прежде находились в тени технологического детерминизма. Во многих отношениях SST может рассматриваться как школа мысли и критика других, более детерминистских, линейных концептов технологии. Действительно, как заявили Вильямс и Эйдж, «мы понимаем SST как «широкую церковь» (*broad church*)[50], без определенной догматики», которая стремится к более широкому социальному анализу технологии[51].

SST-исследования фокусировались на нескольких основных темах: от вопросов «одомашнивания» (*domestication*) технологии (использования ее в повседневной жизни), настройки пользователя (*configuring the user*) (роли пользователя в разработке) и конструктивистской оценки технологии (прогнозирования социальных эффектов и потребностей пользователей для обеспечения обратной связи на стадии разработки) до социальной информати-

49. Williams, R., Edge, D. (1996) "The Social Shaping of Technology", *Research Policy* 25: 856–899.

50. Английское "broad church" используется для характеристики организаций, групп и т. д. как включающих широкий спектр мнений, убеждений или стилей. Происходит от названия направления в англиканской церкви (наряду с «высокой» и «низкой» церковью), которое выступало за широкую и либеральную интерпретацию священных текстов и церковного авторитета. *(Прим. пер.)*

51. Ibid., p. 896.

ки (использования и последствий информационной технологии в рамках институционального и культурного контекстов). Исследования «одомашнивания» рассматривали приспособление технологии к социальной сфере по мере того, как технология приводится в соответствие с культурой и повседневностью, особенно в домашнем контексте, чтобы быть функциональной. Сильверстоун, Хирш и Морли, разработавшие подход к «одомашниванию» технологий, утверждали, что технологии регламентируются и «приручаются» пользователями таким образом, чтобы лучше вписаться в контекст повседневной рутины или «моральной экономики домохозяйства»[52]. При этом домохозяйства неоднородны; они включают сложную социальную динамику гендерных отношений, различных поколений и классов, которая выражается в согласованной «моральной экономике».

Моральная экономика — термин, которым обозначается взаимодействие между морально-культурными убеждениями и экономическими практиками, и которое часто ассоциируется с закрытыми сообществами, где набор нравственных ценностей и сильные социальные связи определяют решения относительно материальных и социальных благ. Это пространство, где осуществляются символические и смысловые взаимодействия. Одомашнивание технологии заключается в выборе значения и применения технологии в этом пространстве. Таким образом, технология формируется ее пользователями и культурой, в которой она функционирует. В процессе одомашнивания часто выделяются такие его измерения, как «коммодификация» (*commodification*), «освоение» (*appropriation*) и «конверсия» (*conversion*)[53]. В ходе *коммодификации* технологии приобретают обменную стоимость и появляются на рынке конкурирующих образов и функций. В процессе *освоения* объекты принимаются (или отвергаются) и становятся доступными для использования в частной культурной сфере. *Конверсия* предполагает и поощряет конкретные виды использования технологии и их публичную демонстрацию. Это также дела-

52. Silverstone, R., Hirsch, E., Morley, D. (1992) “Information and Communication Technologies and the Moral Economy of the Household”, in R. Silverstone and E. Hirsch (eds) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces,* pp. 15–29. London: Routledge.

53. Silverstone, R., Haddon, L. (1996) “Design and Domestication of ICTs: Technical Change and Everyday Life”, in R. Mansel, and R. Silverstone (eds) *Communicating by Design: The Politics of Information and Communication Technologies,* pp. 45–46. Oxford: Oxford University Press.

ет возможным появление связанных с технологией образа жизни и идентичности, которые могут демонстрироваться и обсуждаться с другими.

В сферу интересов SST также входят вопросы «настройки пользователя» (*configuring of the user*). Эти вопросы часто встречаются в исследованиях науки и технологии, когда изучается роль пользователей на стадиях разработки и реализации. Внимание уделяется тому, как специфическое использование технологии может быть «встроено» (*configured*) или «вписано» (*inscribed*) в дизайн устройства[54]. Теория предполагает, что технология разрабатывается на основе определенного видения пользователя, и, следовательно, идентичность пользователя может определяться и ограничиваться технологией. Технические устройства рассматриваются как «тексты», в которые вписаны значения и ценности, возникшие в результате процесса согласования технологии на стадиях разработки и ее применения пользователями. Представляется, что технологии содержат сценарий (*script*), который определяет специфические функции и действия пользователей[55]. Анализ таких сценариев позволяет понять, какую роль играют технологии в нормализации поведения или распределения функций и зависимостей между людьми и вещами.

В подходе конструктивистской оценки технологии важность придается изучению потребностей пользователей, что помогает определить задачи на этапе проектирования технологии. Принципиальным для этого подхода является прогнозирование социального эффекта и социальных потребностей пользователей с целью их учета и последующего воплощения при разработке и проектировании. Это включает не только ориентированность инновации на пользователей, но и активное вовлечение пользователей в процесс разработки. Такой подход требует исследования того, как сообщества пользователей формируют технологию в соответствии с потребностями своей социальной группы. В рамках конструктивистской перспективы мультимедийные технологии часто рассматриваются как «незавершенные», которые развиваются и приобретают значение благодаря их внедрению

54. Woolgar, S. (1991) “Configuring the User: The Case of Usability Trials”, in J. Law (ed.) *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination,* pp. 58–99. London: Routledge.

55. Akrich, M. (1992) “The De-Scription of Technical Objects”, in W. Bijker, J. Law (eds) *Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change,* pp. 205–224. Cambridge, MA: MIT Press.

и использованию. Таким образом, пользователи играют важную роль в формировании технологии для своих целей и придании им значимости[56].

Наконец, социальная информатика изучает использование информационных технологий и их последствия в институциональных и культурных контекстах. Это направление стало популярным в ряде дисциплин, включая исследования коммуникации и информационных систем, антропологию и социологию. Эти дисциплины интересуются вопросами, связанными с социальными аспектами компьютеризации. Согласно Робу Клингу, которого часто называют основателем социальной информатики, это «систематическое и междисциплинарное исследование разработки, использования и последствий информационных технологий (ИТ), которое учитывает их взаимодействие с институциональным и культурным контекстами»[57]. Социальная информатика интересуется тем, каким образом социальные факторы влияют на дизайн и использование ИТ, обращаясь к таким темам, как социальная динамика в онлайн-коммуникации, внедрение и распространение ИКТ (информационных и коммуникационных технологий) в различных социальных контекстах, цифровое неравенство, социальные взаимодействия в цифровом мире. Отдельный интерес представляет то, как социальные процессы в различных группах и организациях меняются в результате использования ИТ. Благодаря своей междисциплинарной природе социальная информатика включает многие методологии и дает возможность создавать новые форматы исследований.

Подход SST обеспечил ученых более широкой рамкой для критической рефлексии над социальными последствиями, вызванными использованием технологий. Пример этого можно найти в дискурсе о политике технологий[58]. SST разделяет с технологическим детерминизмом положение о том, что технологии не нейтральны, однако SST рассматривает это как результат доминирования групп и институтов, которые в определенном направлении изменяют социальные отношения и направляют пользователей. Другими словами, SST рассматривает технологию как «политику,

56. Rip, A., Misa T., Schot, J. (1995) *Managing Technology in Society: The Approach of CTA*. London: Pinter.

57. Kling, R. (2001) "Social Informatics", in *Encyclopedia of LIS*. Dordrecht: Kluwer.

58. Winner, L. (1980) "Do Artifacts Have Politics?", *Daedalus* 109: 121–136.

осуществляемую альтернативными средствами»[59]. Таким образом, SST инициирует дискуссии и споры о социальном значении технологической инновации: к примеру, о том, как социальные механизмы или группы могут добиваться контроля над использованием или распространением технологий. SST также открыл тему гендера и технологии, что позволило детально рассмотреть, к примеру, гендерное разделение труда и то, как технологии могут способствовать распространению гендерных предрассудков[60].

До недавнего времени исследования в области SST отождествлялись со SCOT (*the social construction of technology, см. выше*). Этот подход берет начало из акторно-сетевой теории Каллона и Латура[61], которая скептически относится к оперированию большими социальными и экономическими структурами и вместо этого сосредотачивается на индивидуальных акторах и том, как их решения формируют мир. Исследователи SCOT характеризуются как приверженцы агентно-ориентированной перспективы в изучении технологии, где основное внимание уделяется решениям пользователей касательно использования и дизайна технологии. Здесь агентность можно связать с классической идеей воли: пользователи технологии имеют агентность или способность делать выбор, руководствуясь своей волей и мотивацией. Тем не менее, Латур полагает, что сосредоточенность исключительно на технологической или человеческой агентности имеет свои проблемы. Вместо этого SCOT настаивает на том, что агентностью обладают как люди, так и вещи, и, следовательно, они образуют сеть, в которой вместе производят значение и участвуют в процессе социального конструирования технологии. Это означает, что исследователи SCOT воспринимают технологию как формирующуюся под влиянием рыночных сил, разработчиков технологии, потребностей потребителей и запросов индивидов и групп, которые также представляют собой продукты социального. Исследователи SCOT стремятся связать решения пользователей тех-

59. Latour, B. (1988) “How to Write ‘The Prince’ for Machines as Well as Machinations”, in B. Elliott (ed.) *Technology and Social Process*, pp. 20–43. Edinburgh: Edinburgh University Press.

60. Wajcman, J. (1991) *Feminism Confronts Technology*. Cambridge, UK: Polity Press.

61. Callon, M., and Latour, B. (1981) “Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So”, in K.D. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, pp. 277–303. Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

нологий с более масштабными социальными процессами. Так, в «акторно-сетевой теории» они картографируют связь между материальным (например технологией) и социальным (например предпочтениями пользователей), и сеть их взаимодействий[62]. SCOT остается важной частью дискурса SST, в особенности его критика детерминистских аргументов, относящихся к технологии.

Преимущество подхода SST заключается в том, что он преодолевает социальный детерминизм, согласно которому технология выражает интересы правящих классов, экономические императивы или ценности, лежащие в их основе. В сущности, SST настаивает на том, что человеческие действия формируют технологию, оспаривая точку зрения техно-детерминистского подхода, и рассматривает социальный мир как отправную точку для понимания этого процесса. Был выделен ряд ограничений социально-конструктивистского подхода в изучении технологии: исследования направлены скорее на то, как технологии возникают, нежели на то, что происходит с технологиями спустя время после их появления[63]. Необходимость исторических и лонгитюдных исследований в SST была подчеркнута рядом исследователей[64]. Некоторые формы SST также критиковались за недостаточное внимание к влиянию социальных структур и общих социальных процессов на решения пользователей[65].

Однако даже в свете указанных ограничений я полагаю, что подход SST в сравнении с другими подходами предоставляет плодотворную основу для более полного изучения связи между технологией и религиозными пользователями. SST открывает возможности для более полного исследования взаимосвязи технологии и повседневной жизни. Применительно к изучению использования технологии религиозными сообществами подчеркивается необходимость обратить внимание на то, как они функционируют как сообщества пользователей, и как социальные процессы в рамках этих групп могут формировать их восприятие и взаимо-

62. Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

63. Winner, L. (1993) "Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology", *Science, Technology & Human Values* 18(3): 362–378.

64. MacKenzie, D. and Wajcman, J. *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum*.

65. Klein, H.K., Kleinman, D.L. (2002) "The Social Construction of Technology: Structural Considerations", *Science, Technology & Human Values* 27(1): 28–52.

действие с медиатехнологией. Это подчеркивает необходимость исследовать вопросы «одомашнивания» или того, как сообщества религиозных пользователей сообразуют медиатехнологии с моральной экономикой. Это также указывает на необходимость понимания того, как религиозные сообщества могут определять способы использования медиатехнологии или как индивидуальные инноваторы стремятся «вписать» свои смыслы и ценности в технологии, которые они создают для религиозных целей.

Социальное формирование технологий (SST) и сообщества религиозных пользователей

При изучении выбора религиозными сообществами медиатехнологий большинство исследователей оставляют без внимания перспективу SST. Одно примечательное исключение — это исследование использования амишами телефона, выполненное Циммерман-Амбл[66]. Она рассматривает запрет на использование телефона в большинстве домов амишей в Пенсильвании в 1909, который укрепил мнение большинства посторонних о том, что амиши против всех современных технологий. Как показывает Циммерман-Амбл, несмотря на то, что телефон отсутствует в домах амишей, они не полностью отказываются от его использования. Вместо этого они создали «коммунальные телефоны», которые располагаются в будках, часто на пересечении нескольких фермерских хозяйств, в коллективном использовании и доступе. Исследование Циммерман-Амбл показывает, что религиозные сообщества адаптируются к применению технологии таким образом, чтобы сделать ее совместимой с их образом жизни и ценностями. Отказ амишей от некоторых аспектов современности, выраженный в их простой одежде, использовании лошадей и повозок, конных плугов, не означает полного отказа от технологий. [...]

Реакция амишей на телефон объяснялась их убеждениями, касающимися коммуникации и социальной жизни. Циммерман-Амбл обнаружила, что их использование технологии «структури-

66. Zimmerman-Umble, D. (1992) “The Amish and the Telephone: Resistance and Reconstruction”, in R. Silverstone and E. Hirsch (eds) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces,* pp. 183–194. London: Routledge; Zimmerman-Umble, D. (2000) *Holding the Line: The Telephone in Old Order Mennonite and Amish Life*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

ровано ритуалами общинной жизни и привязано к дому»[67]. Дом является центром общинной жизни амишей; здесь происходит большинство социальных событий, включая воскресные службы, свадьбы и похороны. Появление телефона в доме в самом начале XX века стало вызовом ключевым ценностям и социальным моделям амишей. Телефон обеспечивал доступ к актуальной информации и экстренным службам, но при этом считалось, что он приводит к дисгармонии, так как способствует общению с чужаками, поощряет индивидуализм и вовлекает членов общины в сплетни. После обсуждения старейшинами церкви преимуществ и проблем, создаваемых телефоном, было решено, что телефон не является необходимостью, «...[он] не соответствовал проверенным временем принципам нонконформизма и отделения от мира»[68]. Это было сложное решение, которым некоторые источники объясняют последовавший раскол в общине. И все же это решение накладывало запрет только лишь на частное владение телефоном. Домашние телефоны расценивались как нечто приводящее к «нарушению естественного ритма семейной жизни», однако общие телефоны позволяли контролировать их использование и подчеркивали предпочтительность коммуникации «лицом-к-лицу». С течением времени амиши смягчили эти стандарты и стали использовать телефоны в малом бизнесе или мастерских, однако желание сохранить сообщество продолжает влиять на принятие подобных изменений.

В своем исследовании Циммерман-Амбл подчеркивает два важных аспекта реакции амишей на телефон: сопротивление (*resistance*) и реконструкцию (*reconstruction*). Во-первых, исторические и культурные установки определили реакцию сообщества на технологию и вложенное в нее значение. Исследовательница полагает, что значение телефона как технологии не универсально, но в гораздо большей степени оно «конструируется или согласуется социальными группами, использующими его; ... его значение трансформируется со сменой социального и культурного контекста»[69]. Технологии имеют свои выгоды и издержки, и могут потребовать принятия определенных стандартов использования. Сопротивление предполагает, что социальная группа ре-

67. Zimmerman-Umble, D. (1992) “The Amish and the Telephone: Resistance and Reconstruction”, p. 185.

68. Ibid., p. 189.

69. Ibid., p. 183.

шает не отвергать технологию, но сопротивляться некоторым ее аспектам или последствиям. Кроме того, сообщество активно вовлекается в процесс анализа потенциальных следствий технологии и согласования стандартов ее приемлемого использования.

Во-вторых, наблюдение за группой, которая отвергает или реконструирует коммуникативную технологию, позволяет уточнить представление о социальном значении технологий. «Неприятие амишами коммуникационных технологий, таких как телефон, по всей видимости, очерчивает определенные социальные границы, а это, в свою очередь, упрощает сохранение этих границ и сообщества в целом»[70]. В этом случае ценности или социальные задачи определяют роль технологии и взаимоотношения с сообществом. Если технология рассматривается как ценная, но неприемлемая в своей нынешней форме, необходимо произвести ее «реконструкцию». Это предполагает принятие решений о том, какая форма технологии допустима, в каком контексте она будет использоваться и как применяться, а также должны ли какие-либо ее аспекты быть изменены. Таким образом, если социальная группа решает, что должна сопротивляться определенным аспектам технологии ради сохранения своих социальных границ, она также может «реконструировать» технологию таким образом, чтобы адаптировать ее к жизни сообщества.

Процессы сопротивления и реконструкции обнаруживаются также в адаптации сообществом амишей другой технологии — мобильного телефона. Рейнгольд в своем исследовании использования мобильного телефона амишами указывает следующее:

> Новые вещи не запрещаются сразу же, и в принятии решения нет спешки. Скорее технологии фильтруются, когда какой-нибудь смельчак из членов сообщества начинает использовать или даже покупает что-то новое. Другие пробуют тоже. Начинается обсуждение. Что будет, если использовать это каждый день? Объединяет ли это людей? Или же имеет противоположный эффект?[71]

Появление мобильного телефона в среде амишей обострило эти вопросы для членов и лидеров общины и создало новые поводы для беспокойства. Поскольку технология была задумана

70. Ibid.

71. Rheingold, H. (1999) “Look Who’s Talking”, *Wired* 7(1) [https://www.wired.com/1999/01/amish/, accessed on 17.03.2020].

как персональная и портативная, она породила опасения в том, что мобильный телефон приведет к усвоению чуждых ценностей, таких как индивидуализм и личный контроль над техникой в ущерб общинности. Рейнгольд, ссылаясь на Циммерман-Амбл, утверждает: «то, что делает мобильный телефон таким удобным — отсутствие провода — становится для амишей проблемой»[72]. Амиши используют только то электричество, которое они сами производят с помощью дизельного генератора или гидравлики, что избавляет их от необходимости подключаться к централизованной электросети. По наличию проводов сообщество легко может видеть, кто подключен к электрической или телефонной сети, но беспроводной мобильный телефон лишает такой возможности контроля. Согласно Рейнгольду, некоторые амиши старого обряда оставляют мобильные телефоны в будках, чтобы проблематизировать их наличие дома, тогда как другие оставляют их на ночь у соседа-«англичанина», который заряжает его и возвращает утром. Это показывает не только то, как амиши адаптируют технологию к своим потребностям, но также и то, как сама технология формирует новые практики, которые становятся частью идентичности. В этом смысле, практики зарядки мобильного телефона и то, как это воспринимается другими представителями сообщества, приводятся в соответствие с ожиданиями сообщества, для которого коллективное важнее индивидуального. Однако есть еще и прагматическая сторона выбора, которая связана с потребностью быть на связи друг с другом и ценностью мобильного телефона для бизнеса и жизни сообщества.

[...] Применение понятия «одомашнивание» в работе Циммерман-Амбл дает представление о том, как религиозные сообщества могут «приручить» технологию так, чтобы она могла более приемлемым образом вписаться в частное, закрытое социальное пространство сообщества. Это позволило бы отразить двунаправленность подхода SST. В противном случае это работа больше будет походить на исследование рецепции пользователя (*a reception/user study*), с акцентом на саму коммуникативную технологию (телефон).

Другие ученые также использовали SST для интерпретации моделей взаимодействия религиозных сообществ с новыми фор-

72. Ibid.

мами медиа. Барзилай-Наон и Барзилай[73] на примере отношений иудеев к интернету исследовали, как религиозные группы изменяют или «окультуривают» технологии (включают в свою культуру, *"culture" a technology*) так, чтобы не подорвать уникальность их культуры, а сохранить ее. Исследуя использование интернета ультраортодоксальным сообществом в Израиле, ученые обнаружили сложный процесс согласования и конструирования ценностей, который происходил между религиозными лидерами и пользователями. Хотя изначально раввины осудили использование интернета, поскольку это приводило к неконтролируемому проникновению в сообщество секулярного контента, многие члены хотели использовать интернет по экономическим соображениям и для самовыражения. Чтобы изложить свою позицию, пользователи, в особенности женщины, описывали интернет как необходимость, подчеркивая, что технология отвечает их важным потребностям.

В ультраортодоксальном сообществе женщины не только занимаются детьми, но также обеспечивают семью, чтобы мужчины могли совершать обязательные ежедневные молитвы и изучать Тору. Интернет приобрел ценность, потому что давал этим женщинам возможность работать из дома. Осознание этого привело к изменениям в официальной позиции сообщества по отношению к технологии. Результат этого процесса согласования Барзилай-Наон и Барзилай обозначают как создание «окультуренной технологии» — процесс такого «переформулирования» технологии, с помощью которого, используя определенные дискурсы и практики, технология приводится в соответствие с ценностными идеалами группы. Степень, в какой религиозное сообщество может «окультуривать» (фреймировать, модифицировать) технологию, определяет меру ее «культурной приемлемости»[74], т. е. включенности в жизнь сообщества. Таким образом, «окультуренная технология» представляет собой результат взаимодействия сообщества с технологией, при котором разрабатывается особая стратегия ее использования, соответствующая ценностям и жизненным практикам группы.

Идея «окультуривания технологии» Барзилай-Наон и Барзилая в некотором смысле перекликается с концепцией «одомаш-

73. Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. (2005) "Cultured Technology: Internet & Religious Fundamentalism", *Information Society* 21(1): 25–40.

74. Ibid., p. 25.

нивания» Циммерман-Амбл, поскольку оба исследования подчеркивают, что закрытые религиозные группы проходят особый процесс согласования технологий со своими ценностями и практиками. Обращение Циммерман-Амбл к одомашниванию акцентирует необходимость выявить значение технологии, обусловленное культурой и историей группы. Это определяет социальный контроль и оценку, которые она должна выработать в отношении этой технологии. Исследовательница призывает обратить внимание на моральную экономику сообщества и то, как она может «реконструировать» технологию, которая признается значимой. Подход «окультуривания технологий» делает акцент на то, как дискурс сообщества фреймирует его отношение к технологии и каким образом при этом могут быть задействованы различные формы риторики или аргументации.

Рассмотренные вместе, эти исследования показывают, что для полного понимания процесса согласования религиозным сообществом новых форм медиа целесообразно учитывать, как история и культура сообщества формируют его сопротивление технологии, а также как происходит ее последующая реконструкция, риторическое фреймирование и интеграция. Эти исследования, выполненные в рамках подхода SST, также составляют основу новой аналитической рамки исследования религиозных сообществ и новых медиа — религиозно-социального формирования технологий (RSST).

Религиозно-социальное формирование технологии

Я полагаю, что согласование (*negotiation)* новых коммуникационных технологий религиозными общинами недостаточно изучено и что сама постановка вопроса резонирует с подходом SST. Тем не менее, подхода SST применительно именно к случаю религиозных сообществ недостаточно. Моральная экономика каждого из них, а также его исторические и культурные условия существования делают процесс адаптации новых медиа уникальным. Таким образом, необходимо предложить новый подход, опирающийся на предыдущий, а именно — «религиозно-социальное формирование технологии» (RSST).

Во-первых, в рамках такого подхода мы подтверждаем идею о том, что технологические изменения и пользовательские инновации являются социальными процессами. Это помогает понять, как и почему некое сообщество пользователей определен-

ным образом реагирует на технологию, как выявить те ценности или верования, которые влияют на процесс адаптации. К примеру, концепция «одомашнивания» технологии, которую мы находим у Сильверстоуна и его коллег[75], утверждает, что технологии обуславливаются и приручаются пользователями таким образом, чтобы они могли быть вписаны в повседневную жизнь или «моральную экономику домохозяйства». Моральная экономика является особым пространством, в котором осуществляется передача символических значений. [...] Таким образом, RSST предполагает, что технология формируется окружающими условиями и конкретным сообществом пользователей. В свою очередь, в силу принятия новых медиа и их адаптации в культуре меняется и само это сообщество.

При исследовании сообществ религиозных пользователей важно рассматривать их как «семью пользователей», которая вырабатывает собственную «моральную экономику» и которая руководствуется ей в своих решениях относительно технологии и правил взаимодействия с ней. Религиозное сообщество разделяет общие верования или маркеры идентичности и одновременно демонстрирует разнообразие приоритетов и интерпретаций ценностей в зависимости от класса, пола, возраста или роли в сообществе. Члены сообщества, решая объединиться в физическом или идеологическом пространстве, создают моральную экономику, которая требует вынесения общих суждений относительно технологий и правил взаимодействия с ними. Как «семья пользователей», они наделяют эти решения символическим значением [...].

Я определяю новый подход как RSST, поскольку, в отличие от прежних подходов, он обращает внимание на такие особенности процесса адаптации технологии, которые характерны именно для религиозных сообществ. [...] Этот подход стремится объяснить реакции на новые технологии в социально-технологическом ключе. Иными словами, успех, провал или перестройка (*redesign*) определенной технологии конкретной группой пользователей зависят не только от изначальных качеств технологии, но также и от способности сообщества социально конструировать технологию в соответствии с контекстом или собственной моральной экономикой. Наконец, аналогично подходам SCOT в рамках SST, RSST полагает, что решения акторов (индивидов и групп) в опре-

75. Silverstone, R., Hirsch, E., Morley, D. “Information and Communication Technologies and the Moral Economy of the Household”.

деленных социальных ситуациях ограничены их мировоззрением и системой верований.

RSST строится на предположении, что, хотя религиозные сообщества функционируют подобно другим социальным общностям (соответственно, их решения социально согласованы), они также испытывают влияние некоторых уникальных факторов, которые необходимо выявить и исследовать. Особенность нашего подхода заключается в том, что он стремится детально рассмотреть, как определенные духовные, моральные и теологические паттерны направляют процесс адаптации технологий. Этот подход обращает особое внимание на роль историй и традиций в этом процессе. Это означает не только изучение того, какие современные ценности и взгляды формируют использование технологий, но и выявление исторических корней и религиозных дискурсов о технологиях. Таким образом, этот подход включает вопросы, связанные как с использованием, так с восприятием технологий; соответственно, он исследует как модели использования и адаптации технологии, так и языки или дискурсы, в которые эти модели облекаются.

[...] Этот метод, на наш взгляд, позволяет избавить исследования медиа и религии от детерминизма в изучении последствий использования медиа. Хотя подходы к медиа как «нейтральному проводнику» или «режиму знания» по-прежнему вполне полезны, они не помогают нам в полной мере ответить на вопрос, почему религиозные сообщества используют медиа определенным образом, или предсказать будущую реакцию на новые формы медиа. Многие исследования религии и новых медиа склоняются к идее о том, что именно ожидаемое назначение (*affordance*) новой техники определяет и направляет действия религиозных сообществ. Однако, как мы показали, существует ряд других социальных и культурных факторов, влияющих на решения религиозных пользователей.

RSST подчеркивает, что религиозные сообщества не сразу отвергают новые формы технологии, но проходят сложный процесс адаптации, чтобы выявить факторы риска для сообщества. Если для религиозного сообщества новая технология полезна, но ее использование потенциально противоречит его ценностям, группа должна внимательно проанализировать, каким аспектам технологии необходимо сопротивляться. Сопротивление приводит к реконструированию технологии: то, как она используется, представляется или обсуждается внутри сообщества. Результатом могут стать технологические инновации, призванные так изменить технологию, чтобы

она в большей степени соответствовала моделям социальной и религиозной жизни сообщества. На мой взгляд, здесь принципиально важно рассмотреть следующие четыре момента: (1) историю и традицию; (2) базовые верования и паттерны поведения; (3) собственно процесс согласования (*negotiations*); и (4) общинные фреймы и дискурсы. Вместе они составляют основу подхода RSST.

Аналитическая рамка для изучения взаимодействия религиозных сообществ с медиа

1. История и традиция. RSST начинается с изучения истории и традиции использования медиа определенными религиозными сообществами. В этом случае следует понять, как с течением времени формировалась позиция религиозного сообщества по отношению к различным медиа и их использованию и какие исторические решения или события могли на это повлиять. Решения, касающиеся священных текстов — одной из наиболее ранних форм медиа — часто становятся образцом для адаптации всех прочих медиа. Выявление иудейских, мусульманских и христианских традиций, связанных с пониманием и обращением с текстом, может помочь контекстуализировать их представления о медиа вообще. Таким образом, понимание развития верований и ритуалов сообщества, касающихся ранних форм медиа, позволит глубже разобраться в том, как и почему сообщества устанавливают определенные стандарты современного использования и согласования медиа. [...]

2. Базовые верования и модели поведения. Исследование истории и традиций подводит к следующему этапу в рамках RSST: к исследованию основных верований и паттернов поведения. Здесь внимание уделяется тому, как религиозные сообщества «проживают» свои основные социальные ценности в современном мире. Прошлое является прологом, задающим некий контекст. Тем не менее, религиозные сообщества должны заново интерпретировать, контекстуализировать и применить основные ценности к новым социальным, культурным и историческим условиям. Это и должно стать предметом исследования ученых. В эпоху цифровой информации эти верования могут совпадать или вступать в противоречие с новыми технологиями. Таким образом, требуется внимательно рассмотреть, как основные верования направляют процесс принятия решений сообществом касательно использования медиа и какие модели использования поощряются или сдерживаются. [...]

3. Процесс согласования. Далее, RSST предполагает исследование процесса «согласования», который проходят религиозные сообщества, сталкиваясь с новыми формами медиа. При этом религиозные сообщества опираются на свою историю, традиции и свои основные верования как основу для принятых ими моделей обращения с медиа. Они должны оценить, в каких моментах новые формы медиа аналогичны прошлым технологиям, чтобы понять, работают ли старые правила. Тем не менее, если технология является принципиально новой по форме или приводит к возникновению новых социальных условий, создающих сложности для сообщества, то необходимо эту технологию адаптировать таким образом, чтобы понять, какие способы использования могут быть приняты, а какие должны быть исключены. Если технология одновременно и полезна, и проблематична, может потребоваться ее некоторая инновационная реконструкция. Исследуя способы принятия, неприятия и/или реконструкции технологии, важно учитывать влияние предыдущих стадий на решения и реакции сообщества. Два предыдущих этапа также помогут понять, насколько такие инновации в принципе допустимы. Ключевыми на этом этапе являются система власти и авторитета в данном конкретном сообществе, выяснение того, кто обладает правом принятия решений. [...]

4. Фреймы и дискурсы сообщества. На последнем этапе анализа необходимо уделить внимание фреймам и дискурсам сообщества, возникающим в результате «согласования». Хотя исследования SST нечасто обращались к анализу этого компонента, я полагаю, что он важен, поскольку дискурс играет значимую роль в фреймировании и обосновании подхода религиозного сообщества к новым технологиям. Здесь необходимо рассмотреть, как влияние новых технологий на социальную жизнь сообщества приводит к пересмотру старого или даже выработку нового языка описания. Принятие и адаптация технологии может побудить религиозную группу создать публичный дискурс, который обосновывает присутствие технологии в сообществе или обозначает границы ее приемлемого использования. Дискурс сообщества может также быть использован как инструмент для подтверждения традиций и стандартов, выработанных в прошлом, равно как и для определения траектории и реакции сообщества на технологии в будущем. [...]

Подход RSST стремится дать более полное описание того, как и почему сообщества религиозных пользователей реагируют

на новые формы медиа. Его целью также является систематический метод изучения процесса адаптации новых медиа. [...] Мы показали, что подход Ферре к исследованию религии и медиа демонстрирует диапазон реакций на использование медиа религиозными общинами, и подчеркнули, что подходы «социального формирования технологий» в значительной мере недооценивались. Представление о социальном формировании технологии добавляет важное измерение в исследования медиа и религиозных общин, признавая, что последние являются активными участниками в принятии решений относительно технологий, нежели пассивными реципиентами их влияния.

Подход RSST предполагает признание того, что религиозные общины, как и другие социальные группы, целенаправленно оценивают, отслеживают и контролируют использование технологии своими членами. [...] Важно признать, что «значения технологий, старых и новых, определяются культурой и согласуются в угоду определенным потребностям»[76]. Таким образом, реакция и дискурс религиозной группы в отношении технологии не могут быть отделены от тех ценностей, которые направляют общинную жизнь. Наконец, необходимо учесть, что изучение «действующих причин для отказа от коммуникационных технологий может быть столь же полезным, как и понимание тех сообществ, которые их принимают»[77]. Установление процесса, с помощью которого религиозные группы оценивают потенциальные выгоды или препятствия, связанные с технологией, помогает выявить модели моральной жизни группы. Это дает нам возможность обнаружить «моральную экономику» общины, которая часто выражается в языке и дискурсе о технологии и позволяет предсказать, как община может «окультуривать» технологические устройства. Таким образом, религия или вера не всегда являются препятствием для использования определенной технологии; напротив, они могут побуждать сообщество ее окультуривать, создавая тем самым новые функции или формы ее использования.

Перевод с английского Валерии Шумковой и Екатерины Гришаевой

76. Zimmerman-Umble, D. “The Amish and the Telephone: Resistance and Reconstruction”, p. 192.

77. Ibid.

References

Akrich, M. (1992) "The De-Scription of Technical Objects", in W. Bijker, J. Law (eds*) Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change,* pp. 205–224. Cambridge, MA: MIT Press.

Ammerman, N. (2006) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.

Barzilai-Nahon, K. and Barzilai, G. (2005) "Cultured Technology: Internet & Religious Fundamentalism", *Information Society* 21(1): 25–40.

Bourgault, L.M. (1985) "The PTL Club and Protestant Viewers: An Ethnographic Study", *Journal of Communication* 35: 132–48.

Brasher, B. (2001) *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass.

Bruce, S. (1990) *Pray TV: Televangelism in America*. London: Routledge & Kegan Paul.

Callon, M., Latour, B. (1981) "Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So", in K.D. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, pp. 277–303. Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

Cantoni, L., Zyga, S. (2007) "The Use of Internet Communication by Catholic Congregations: A Quantitative Study," *Journal of Media and Religion* 6(4): 291–309.

Careaga, A. (2001) *eMinistry: Connecting with the Net Generation*. Grand Rapids, MI: Kregel.

Christians, C. (1990) "Redemptive Media as the Evangelicals Cultural Task", in Q. Schultze (ed.) *American Evangelicals and the Mass Media*, pp. 331–355. Grand Rapids, MI: Academic Books–Zondervan.

Christians, C. (1997) "Religious Perspective on Communication Technology", *Journal of Media and Religion* 1(1): 37–47.

Christians, C. (2002) "Technology and Triadic Theories of Mediation", in S. Hoover, K. Lundby (eds) *Rethinking, Media, Religion and Culture,* pp. 65–82. Thousand Oaks, CA: Sage.

Clark, L.S. (2003) "The 'Funky' Side of Religion: An Ethnographic Study of Adolescent Religious Identity and the Media", in J. Mitchell and S. Marriage (eds) *Conversations in Media, Religion, and Culture,* pp. 21–32. London/New York: Continuum.

Clark, L.S., Hoover, S. (1997) "At the Intersection of Media, Culture and Religion: A Bibliographic Essay", in S. Hoover, K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion and Culture*, pp. 15–34. Thousand Oaks, CA: Sage.

Eisenstein, E.L. (1980) "The Emergence of Print Culture in the West", *Journal of Communication* 30(1): 99–106.

Ellul, J. (1964) *The Technological Society*. New York: Vintage Books.

Ferre, J. (2003) "The Media of Popular Piety", in J. Mitchell, S. Marriage (eds) *Conversations in Media, Religion, and Culture,* pp. 83–92. London/New York: Continuum.

Fore, W.F. (1987) *Television and Religion: The Shaping of Faith, Values and Culture*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

Goethals, G. (1981) *The TV Ritual: Worship at the Video Altar*. Boston, MA: Beacon.

Hadden, J., Shupe, A. (1988) *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier*. New York: Henry Holt.

Hammerman, J. (2000) *thelordismyshepherd.com: Seeking God in Cyberspace*. Deer-field Beach, Florida: Simcha Press.

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harvest.

Hoover, S. (1990) "*Ten myths about religious broadcasting*", in *R. Ableman* and *S. Hoover* (eds) *Religious Television: Controversies and Conclusions*, pp. 23–39. New Jersey: Albex.

Hoover, S. (2006) *Religion in the Media Age*. New York: Routledge.

Horsfield, P. (1984) *Religious Television: The American Experience*. New York: Longman.

Iorio, S.H. (1996) "How Mennonites Use the Media in Everyday Life: Persevering Identity in a Changing World", in D. Stout, J. Buddenbaum (eds) *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations,* pp. 222–230. Thousand Oaks, CA: Sage.

Jackson-Beeck, M., and Sobal, J. (1980) "The Social World of Heavy Television Viewers", *Journal of Broadcasting* 24: 5–12.

Klein, H.K., Kleinman, D.L. (2002) "The Social Construction of Technology: Structural Considerations", *Science, Technology & Human Values* 27(1): 28–52.

Kling, R. (2001) "Social Informatics", in *Encyclopedia of LIS*. Dordrecht: Kluwer.

Landes, D.S. (1983) *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (1988) "How to Write 'The Prince' for Machines as Well as Machinations", in B. Elliott (ed.) *Technology and Social Process*, pp. 20–43. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lochhead, D. (1997) *Shifting Realities: Information Technology and the Church*. Geneva: WCC Publications.

Lövheim, M. (2004) "Young People, Religious Identity and the Internet", in L. Dawson and D. Cowan (eds) *Religion Online: Finding Faith on the Internet,* pp. 59–74. New York: Routledge.

MacKenzie, D., Wajcman, J. (1985) *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum*. Milton Keynes, UK: Open University.

MacKenzie, D. and Wajcman, J. (2001) *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum*. 2nd ed. Milton Keynes, UK: Open University.

McLuhan, M. (1964) *Understanding Media*. New York: Signet.

Monsma, S., Christians, C., Dykema, E., Leegwater, A., Schuurman, E., and Van Poolen, L. (1986) *Responsible Technology: A Christian Perspective*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Muggeridge, M. (1977) *Christ and the Media*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Pacey, A. (1984) *The Technology of Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.

Peck, J. (1993) *The Gods of Televangelism: The Crisis of Meaning and the Appeal of Religious Television*. Cresskill, NJ: Hampton.

Postman, N. (1986) *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking.

Postman, N. (1993) *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.

Rheingold, H. (1999) "Look Who's Talking", *Wired* 7(1) [https://www.wired.com/1999/01/amish/, accessed on 17.03.2020].

Rigney, D. and Hoffman, T.J. (1993) "Is American Catholicism Anti-intellectual?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 32: 211–222.

Rip, A., Misa T. and Schot, J. (1995) *Managing Technology in Society: The Approach of CTA*. London: Pinter.

Schement, J. and Stephenson, H.C. (1997) "Religion and the Information Society", in S. Hoover and K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion, and Culture*, pp. 261–289. Thousand Oaks, CA: Sage.

Schultze, Q. (1987) "The Mythos of the Electronic Church", *Critical Studies in Mass Communication* 4(3): 245–261.

Schultze, Q. (1988) "Evangelical Radio and the Rise of the Electronic Church 1921–48", *Journal of Broadcasting & Electronic Media* 32(3): 289–306.

Schultze, Q. (1990) "Keeping the Faith: American Evangelicals and the Media", in Q. Schultze (ed.) *American Evangelicals and the Mass Media,* pp. 23–45. Grand Rapids, MI: Zondervan/Academic Press.

Schultze, Q. (1991) *Televangelism and American Culture: The Business of Popular Religion*. Grand Rapids, MI: Baker.

Schultze, Q. (1992) *Redeeming Television*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Schultze, Q. (2002) *Habits of the High-Tech Heart*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Silverstone, R. and Haddon, L. (1996) "Design and Domestication of ICTs: Technical Change and Everyday Life", in R. Mansel, R. Silverstone (eds) *Communicating by Design: The Politics of Information and Communication Technologies,* pp. 44–74. Oxford: Oxford University Press.

Silverstone, R., Hirsch, E., Morley, D. (1992) "Information and Communication Technologies and the Moral Economy of the Household", in R. Silverstone and E. Hirsch (eds) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces,* pp. 15–29. London: Routledge.

Stahl, W. (1999) *God and the Chip: Religion and the Culture of Technology*. Waterloo, Canada: Wilfred Laurier University Press.

Stout, D., Buddenbaum, J. (1996) *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Stout, D. and Buddenbaum, J. (1997) "Religion and Mass Media Use. A Review of Mass Communication and Sociology Literature", in S. Hoover, K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion, and Culture*, pp. 15–36. Thousand Oaks, CA: Sage.

Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap.

Wajcman, J. (1991) *Feminism Confronts Technology*. Cambridge, UK: Polity Press.

Westley, B.H., Severing, W.J. (1964) "A profile of the Daily Newspaper Non-reader", *Journalism Quarterly* 41: 45–50.

Williams, R., Edge, D. (1996) "The Social Shaping of Technology", *Research Policy* 25: 856–899.

Wilson, W. (2000) *The Internet Church*. Nashville, TN: Word Publishing.

Winner, L. (1980) "Do Artifacts Have Politics?", *Daedalus* 109: 121–136.

Winner, L. (1993) "Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology", *Science, Technology & Human Values* 18(3): 362–378.

Woolgar, S. (1991) "Configuring the User: The Case of Usability Trials", in J. Law (ed.) *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination,* pp. 58–99. London: Routledge.

Zaleski, J. (1997) *The Soul of Cyberspace*. New York: Harper Edge.

Zimmerman-Umble, D. (1992) "The Amish and the Telephone: Resistance and Reconstruction", in R. Silverstone, E. Hirsch (eds) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces,* pp. 183–194. London: Routledge.

Zimmerman-Umble, D. (2000) *Holding the Line: The Telephone in Old Order Mennonite and Amish Life*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Стюарт Гувер

Медиация религиозных смыслов и новая религиозная чувствительность

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-159-183

Stewart Hoover

Mediation of Religious Meaning and Emerging Religious Sensibilities

Stewart Hoover — University of Colorado Boulder (USA). hoover@colorado.edu

This text presents theoretical premises of how to study the reception of media content by the religious audience. The author looks first at how media and mass communication scholarship developed along with the emergence of the media sphere as a technological and social phenomenon. One of the results of these developments is that, within the multiplicity of sources available, specifically religious channels and services, and channels and services that can accommodate religious and spiritual interests and uses, are increasingly possible and available. Secondly, the nature of contemporary religion is undergoing significant change as well. Following the works of W.C. Roof and R. Wuthnow the author considers a religiosity or spirituality of "seeking" as a major dimension of the contemporary religious landscape. The next step of the analysis is considering how various categories of seekers might be positioned vis-à-vis religious history, religious practice, religious and social experience, orientation toward religious tradition and authority, and religion/spirituality in media culture. The author argues that the evolving religious/symbolic marketplace would be a place where new, more focused mediated symbolic and practical material would be made accessible to interested receivers.

Keywords: media as a symbolic inventory, religious seeking, media reception, mediation of religion.

Текст основан на более ранней версии, опубликованной как глава книги Стюарта Гувера «Религия в эпоху медиа». Hoover, S. (2006) "Media and Religion in Transition", in S. Hoover. *Religion in the Media Age*, pp. 45–83. London: Routledge.

К концу XX столетия в мире медиа произошли значительные изменения. Если в начале века появилось то, что мы стали называть «массмедиа», а в середине произошло их превращение в централизованную и доминирующую социальную и культурную силу, то к концу века сама идея о том, что такие медиа — это про «массы», оказалась под вопросом. То, что такие «медиа» стали центром социальной и культурной жизни, не вызывает сомнений. Пересмотру подлежит то, как мы их себе представляем.

Для медиа было предложено множество метафор. Что такое медиа — это «среда»? «огромное пустое пространство»? «четвертая власть»? «культурная среда»? «домашний очаг»? «происки сатаны»? «технологии свободы»? «технологии господства или гегемонии»? «видеоалтарь»? Каждая из этих метафор укоренена в типичном для середины XX в. универсальном, обобщающем видении медиа. Хотя я не собираюсь предлагать какую-то новую метафору, важно осознать несколько значимых моментов, связанных с определением, раз мы отказываемся от представления о медиа как о «массовом» явлении. Нынешние аудитории меньше по размеру, в большей степени раздроблены, более специализированы и более однородны, чем в прошлом, поэтому определение «массовые», похоже, больше к ним неприменимо. И это важный вопрос, заслуживающий дальнейшего рассмотрения, хотя многие могли бы поспорить, указав на то, что телепрограммы продолжают собирать большую, «массовую» аудиторию, и это правда. То, что мы наблюдали, — это *относительная* «демассификация» аудиторий, которая в любом случае сопровождается переосмыслением наших представлений о значении массовой аудитории. Несколько других характеристик медиа сегодня также заслуживают пересмотра[1].

Изменения в медиа

Следует признать, что, хотя медиа больше не являются «массовыми» в том же смысле, что и ранее, они, по сути, остаются *публичными*. В конечном счете, «публичная» природа медиа, возможно, самая важная черта их «массовости». Численность медиааудитории имеет значение только в ограниченном числе контекстов

1. Большую часть последующего изложения можно сравнить с классическими общепринятыми определениями массовой коммуникации, например, предложенным Чарльзом Райтом: Wright, Ch. (1974) *The Sociology of Mass Communication*. Chicago: University of Chicago Press. *(Прим. авт.)*

и дискурсов. Важнее другое: их открытость и доступность для неограниченной аудитории. Конечно, есть еще медиа для *частного* использования, но те медиа, о которых здесь пойдет речь, обретают свою значимость в основном благодаря своей публичности и открытости. Поскольку сама аудитория определяет свое (не)участие в различных медиа, вопросы о том, *кто участвует в дискуссии*, *кто наблюдает*, *кто задает вопросы* и *у кого есть доступ*, становятся важными, хотя сами медиа основываются на фундаментальной характеристике или посылке — «публичности».

«Публичность» также коренится в том, что изначально сделало массмедиа «массовыми»: в том, что их политическая экономия зависит от размера их аудитории, а это до сих пор является важным для рекламодателей, которые поддерживают большинство медиа. Маркировка «демократические», впервые примененная в отношении массовой прессы более столетия назад, теперь кажется нам странной, но скрывает идеологическую подоплеку: эти медиа, доступные «массам», отвечали вкусам низших классов и отражали в своем контенте и способе его потребления положение этих классов. Это остается предметом интереса и сегодня. Изменения в медиа, а именно появление электронных медиа, позволили таргетировать аудиторию в соответствии с ее демографическими характеристиками и вкусовыми предпочтениями классов, что ранее было невозможно. Однако вопросы, какие медиа доступны для каких аудиторий, какие вкусовые культуры уместны, а какие нет, а также вопросы о предполагаемом «качестве» различных медиа и национальных, этнических и социальных характеристиках их аудиторий, — все эти вопросы сохраняют свою значимость при обсуждении медиа[2].

Есть еще несколько других характеристик того, что мы раньше определяли как массмедиа, которые сохраняют свое значение. В частности, это мгновенность или оперативность. Эра массмедиа приучила нас, что большая часть того, с чем мы сталкиваемся в медиа, предполагает использование до окончания «срока годности». У медиа свое чувство времени, хотя мы и привыкли потреблять их в моменты досуга, собирать и пересматривать филь-

2. По сути эти вопросы составляют основу области культурных исследований и соответствующего подхода к изучению медиа. Работы Ричарда Хогграта и Раймонда Уильямса (в частности) поднимают важные вопросы о том, какие культуры считаются актуальными и нормативными. Основательное рассмотрение см. в: Turner, G. (1990) *British Cultural Studies: An Introduction*. London: Unwin-Hyman. *(Прим. авт.)*

мы и телевизионные программы спустя годы после их выхода и получать удовольствие от ностальгического пересмотра на специализированных каналах и других предназначенных для этого ресурсах. Актуальность новостных выпусков воспринимается как данность большей частью аудитории.

Другая важная характеристика медиа связана с их генезисом или источниками. Традиционные определения массмедиа подчеркивали ключевой принцип «от одного — ко многим» (*one to many*): есть некий централизованный источник, к которому обращается большая аудитория. Эта характеристика имеет много общего с представлением о публичности медиа. Она сохраняет свою значимость, несмотря на то что оспаривается в нескольких направлениях: множество практик, осуществляемых аудиторией, а также технологий сегодня позиционируются как «интерактивные» или «низовые» (*bottom up*). В частности, так принято думать об интернете, а рекламные и маркетинговые отрасли уже много лет говорят о переходе от «толкающего» к «притягивающему» маркетингу (*from push to pool marketing*), когда «место у руля» занимают уже не рекламодатели или маркетологи, а сам интернет и ориентированное на себя социальное сознание современных потребителей[3]. [...]

Впрочем, мы не должны упускать из виду и тот факт, что массмедиа — это сложная и капиталоемкая индустрия и что они, по сути, организованы и функционируют согласно централизованной и централизующей логике. Массмедиа, в терминологии одного видного теоретика, — это «индустрия сознания»[4], которая, хотя бы из экономических соображений, направлена на производство культурных артефактов, предназначенных для формирования сознания. Экономическая логика ведет к централизации, даже монополии, когда все меньшее число корпораций контролирует все больший медиаландшафт[5]. Производимые ими артефакты являются систематическими репрезентациями. Была проделана впечатляющая научная работа по исследованию природы этих репрезентаций, которая убедительно показала содержащие-

3. Есть также веская причина понимать процесс рецепции в плане того, что они *производят*, нежели просто того, что они *потребляют*. *(Прим. авт.)*

4. Enzensberger, H.M. (1974) *The Consciousness Industry: On Literature, Politics, and the Media*. New York: Seabury Press.

5. Bagdikian, B. (1997) *The Media Monopoly*. Boston: Beacon Press; McChesney, R.W., Nichols, J. (2002) *Our Media, Not Theirs: The Democratic Struggle against Corporate Media*. New York: Seven Stories Press.

ся в них идеологические аспекты[6]. Таким образом, хотя мы и хотим отказаться от слишком простого представления о медиа как о едином процессе, направленном на идеологическое подчинение недифференцированных масс, было бы также неверно говорить о том, что процессы производства, репрезентации и потребления медиа протекают совершенно свободно и беспрепятственно. Истина где-то посередине, и задача современных медиаисследователей заключается в поиске более комплексной интерпретации.

Сегодня мы иначе воспринимаем медиа, в частности, из-за изменений в их технологиях, структурах и моделях потребления. Закат эпохи «доминирующих» медиа по определению совпал с появлением множественности источников. Например, журнальная периодика в последние десятилетия характеризуется бурным ростом новых изданий. Согласно широко распространенным прогнозам, телевидение и другие новые медиа должны были вытеснить журналы, однако вместо этого мы наблюдаем увеличение количества изданий и их диверсификацию, направленную на меньшие и более узкие «нишевые» рынки.

Подобные же процессы затронули телевидение и получили свое развитие в интернете.

[...]

Эти изменения особым и прямым образом повлияли на эволюцию отношений между религией и медиа. Во-первых, среди множества доступных источников все чаще встречаются религиозные каналы и сервисы, а также каналы и сервисы, направленные на удовлетворение религиозных и духовных потребностей и целей. Эту эпоху открыл телевангелизм, предложивший инновационную концепцию религиозного канала[7]. До появления кабельного телевидения религия в значительной степени была помещена в «гетто» утренних воскресных или поздних ночных телевизионных выпусков, а политика вещательных компаний в значительной степени препятствовала продаже эфирного времени религии в любое другое время. Все изменилось с развити-

6. Jhally, S. (1990) *Codes of Advertising: Fetishism and the Political Economy of Meaning in the Consumer Society*. New York: Routledge.

7. Разумеется, подобный формат существовал десятилетиями на радио, где были такие крупные игроки, как *the Moody Bible Institute*, ориентированный на национальную аудиторию, и международное *Trans World Radio*, которые осуществляли религиозные трансляции и сервисы с 1930-х гг. по настоящее время (Ellens, J.H. (1974) *Models of Religious Broadcasting*. Grand Rapids: Eerdmans). *(Прим. авт.)*

ем кабельного и спутникового телевидения в 1970-е гг.: неожиданно религиозный контент в различных формах и форматах стало возможно найти на протяжении всей недели, что раздвигало существовавшие ранее рамки[8]. Поскольку эти источники и каналы развивались, они способствовали расширению рынка религиозных медиаматериалов. На этот процесс повлияло и то, что большинство медиапервопроходцев принадлежали к евангелическим церквам, а также то, что евангелики проявляли интерес к изучению воздействия новых средств коммуникации на аудиторию[9]. Для религиозно-культурно-маркетингового сектора, такого как индустрия *Contemporary Christian Music*, последствия оказались позитивными и масштабными в плане охвата аудитории.

Вместе с развитием чисто «религиозных» каналов и ресурсов стал очевидным более глубокий и масштабный эффект этих медиаизменений: так называемые «светские» медиа стали уделять внимание религии. В эру телерадиовещательных корпораций было удобно считать религию чем-то, что является прерогативой религиозных институтов. Религия всегда была проблемой для медиа (к рассмотрению этого мы вернемся чуть позже[10]). На нее смотрели как на нечто внутренне противоречивое и одновременно утрачивающее значение и общественный интерес (вследствие широкого признания концепции секуляризации). Религия противоречит принятому в журналистике канону объективности, ее сложно использовать в качестве источника, ее социальные и культурные проявления имеют обескураживающее множество форм, с ней связаны различные интересы и аудитории. Таким образом, в середине прошлого столетия у медиа были все основания отвести религии конкретное и ограниченное место в сетке телепрограмм, на журнальной стойке и на книжной полке.

[...]

8. Из ранних исследований этого феномена см.: Hadden, J.K., Swann, Ch.E. (1981) *Prime-Time Preachers: The Rising Power of Televangelism*. Reading, MA: Addison-Wesley; Horsfield, P. (1984) *Religious Television: The American Experience*. New York: Longman Press. *(Прим. авт.)*

9. Hendershot, H. (2004) *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

10. Более подробное обсуждение, в частности, затрагивающее журналистику, см. в: Hoover, S.M. (1998) *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. Newbury Park: Sage. *(Прим. авт.)*

Все это изменилось, когда начали меняться структуры и количество каналов и сервисов, а также сама религия. Можно сказать, что знаковым событием в этом смысле стала премьера сериала «Прикосновение ангела» (*Touched by an Angel*) в 1994 г. на *CBS*[11]. К началу сезона 1995 г. «Прикосновение» попало в десятку самых высокорейтинговых программ и удерживало эту позицию до своего завершения в 2003 г. Беспрецедентность заключалась в том, что сериал имел очевидно религиозный характер. Несмотря на то, что он не был позиционирован как христианская программа, он явно предназначался христианской аудитории и к ней обращался[12]. В то же время он был адресован и менее набожной аудитории, которую больше привлекал мистический ореол, окружавший антропоморфных ангелов, чем постоянные отсылки к «Богу»[13].

[...] Как мы можем объяснить эти кардинальные перемены, о которых свидетельствуют указанные тенденции? Ясно, что телерадиовещание и медиаиндустрия в целом оказались способными представить религию и духовность беспрецедентным образом. Отчасти это связано с возросшей к концу XX в. фрагментацией аудитории, каналов, медиаартефактов[14] и сервисов. Поскольку «медиа» стали менее единообразны, производители стали понимать их по-разному. Свой вклад в этот процесс внесли изменения в регулировании вещания, так как [принятый в США] Закон о телекоммуникациях 1996 г. и последующие законодательные акты подорвали устоявшееся представление о том, что медиа находятся на службе у общества (*public service*)[15]. Пока люди считали, что телерадиовещательные компании в некотором роде ответственны за презентацию информации в соответствии с интересами общества, это усиливало чувство ответственности компаний за принятие решений относительно того, что является приемлемым при

11. Он вышел год спустя вслед за сериалом «Кристи», который не имел столь явно религиозного характера (но тем не менее был воспринят как религиозный и нашел поддержку). (Garron, B. (1998) “Touched by an Angel”, *Hollywood Reporter*, April 20.) *(Прим. авт.)*

12. Ibid.

13. Более подробное обсуждение феномена «Прикосновения» см. в: Clark, L.S. (2003) *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. New York: Oxford University Press. *(Прим. авт.)*

14. К медиаартефактам относятся, например, книги, телевидение, интернет. *(Прим. пер.)*

15. В это же время схожие тенденции имели место в Великобритании и в Европе в целом. В частности, кейс Великобритании описан у Трэйси: Tracey, M. (1998) *The Decline and Fall of Public Service Broadcasting*. Oxford: Oxford University Press. *(Прим. авт.)*

освещении религии, так же как и других тем. Сейчас эта атмосфера в целом изменилась, хотя по-прежнему ведутся оживленные дискуссии об ответственности компаний перед обществом в деле сохранения социальных и культурных ценностей[16]. В любом случае, в XXI в. телерадиовещательные компании и другие медиа больше не осуществляют контроля в отношении религиозного и духовного контента. В то же время диверсификация и коммодификация медиарынка сделали доступным множество новых программ и услуг. Вместе с новыми социальными и культурными трендами в религиозной сфере это привело к появлению нового, более динамичного и обширного религиозного медиарынка.

Изменения в религиозной сфере

[...]

Социологи религии уже довольно долгое время наблюдают значительные изменения в современной религиозной сфере. По сравнению с периодом относительного единства, моделью которого, по Уиллу Гербергу, были 1950-е гг., изменились как структура религии, так и религиозные практики[17]. На наиболее фундаментальном уровне эти изменения связаны с общей трансформацией социального опыта и современного общественного сознания. Согласно теории Энтони Гидденса, в позднем модерне изменения в структуре социальных отношений, точнее, в типах структур, на которые раньше опирались индивиды в процессе осмысления себя и своего социального опыта, сделали «Я» (*self*) предметом особого внимания, а совершенствование «Я» — ключевым социальным проектом современности. И свидетельства этого мы обнаруживаем прежде всего в медиа. Подъем так называемой

16. Эти дебаты время от времени возобновляются. Зимой 2004 г. поводом стал инцидент с участием певицы Джанет Джексон во время шоу на матче за Суперкубок (*Super Bowl*). С точки зрения традиционного вкуса, она слишком сильно обнажилась; результатом стала серия расследований, слушаний и угроз со стороны Федеральной комиссии по связи (*Federal Communications Commission*, FCC). В это же время Комиссия также обрушилась на Говарда Стерна, диджея популярного радио, и оштрафовала его за то, что посчитала непристойностью и ненормативной лексикой в эфире. *(Прим. авт.)*

17. Наиболее влиятельная работа, посвященная изменению структуры религии: Wuthnow, R. (1990) *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press. На изучение религиозных практик оказал влияние Руф (Roof, W.C. (1992) *A Generation of Seekers*. San Francisco: HarperCollins), в частности его работа «Духовный рынок» (*Spiritual Marketplace)*, которую мы более подробно рассмотрим далее. *(Прим. авт.)*

«культуры терапии» (которая в значительной степени опирается на медиа и культуру потребления) во многом был ответом на растущие потребности индивидов в новых, своеобразных, неординарных способах поиска и обретения своего «Я».

Когда-то мы считали, что наше «Я» формируется внутри той системы социальных отношений, которая существует дома, в школе, в обществе, в церкви или в семье, но сегодня мы гораздо больше связываем этот процесс с *нашими собственными* усилиями. Более того, для нас это первоочередная задача. Мы гораздо больше думаем о ней. Все зависит от нас. Это значит, что в процессе индивидуального смыслообразования мы воспринимаем «Я» и как объект, и как субъект этого процесса. Культура терапии отчасти возникла как ответ на эту новую реальность[18]. Терапия стала важной социальной практикой, центром социальной и культурной артикуляции и (неслучайно) индустрией с многомиллионным оборотом, с развитой системой медийных ресурсов, включающей книги, журналы, кассеты, телевизионные программы, семинары, ретриты; это, действительно, целая «культурная индустрия».

Тот тип религии, который возникает в этом социальном контексте, также нов и отличается от предшествующих. Поскольку «Я» — это проект, личная духовность становится его важной частью[19]. Сегодня индивиды в значительно большей степени чувствуют свою ответственность за состояние своей духовной и религиозной жизни, чем предыдущее поколение. То, что Филипп Хаммонд называет «личной автономией» в вопросах веры[20], накладывает ответственность на индивида за принятие решений относительно веры и духовности без посредничества общины или духовенства. Три составляющих этого процесса: (1) сосредоточенность на «Я»; (2) осознанное автономное действие индивида; (3) недоверие к клерикальному или институциональному авторитету, — способствовали развитию новой формы религиозной

18. Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, p. 179–180. Stanford: Stanford University Press.

19. Это, разумеется, противоречит устоявшейся социальной теории, согласно которой снижение религиозной дифференциации приводит к снижению интереса к религии. Как отмечают такие исследователи, как Руф и Уорнер (к обсуждению которых мы теперь перейдем), подобная идея секуляризации основывалась на предположении, что религия является собственностью религиозных институтов и структур. Напротив, новая и более индивидуализированная религия считалась последователями этой теории предметом личной ответственности. *(Прим. авт.)*

20. Hammond, P. (1992) *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

чувствительности, которую стали называть «исканиями» (поиском, *seeking*). Это впервые сформулировал Уэйд Кларк Руф в своей книге «Поколение искателей»[21].

Руф предположил, что характер религиозного опыта у поколения так называемых «бэби-бумеров» кардинально изменился. Это первое поколение, совершеннолетие которого пришлось на период позднего модерна, характеризующегося, согласно Гидденсу, серьезными изменениями социального опыта в связи с радикальной трансформацией институтов и культуры. Кроме того, «бумеры» были первым поколением, самосознание которого, по мнению Гидденса, способствовало такому типу автономии и скепсиса по отношению к сложившимся интерпретациям и авторитетам, который характерен для поисков идеального «Я». Руф пишет:

> Та культура, которая упрощает и рационализирует религию, также меняет представление о «Я». В современных условиях «Я» становится текучим, поддающимся совершенствованию, адаптируемым, управляемым и, помимо всего прочего, требующим насыщения (предполагается, конечно, что аппетит «Я» ненасытен). Заслуживает внимания параллель между «Я» и религией. В связи с тем, что «Я» становится более текучим, адаптируемым и ненасытным, религиозная идентичность становится в меньшей степени предустановленной (*ascribed*), а скорее более добровольной, субъективной и достигаемой. Американский религиозный плюрализм питает этот «новый волюнтаризм», отказывая любой версии религиозной истины в претензии на монополию и предоставляя каждому широкое разнообразие религиозных возможностей[22].
>
> [...]

Нам в данном случае важно замечание Руфа о том, что поколение, для которого характерны искания (*seeking*), то есть поколение бэби-бумеров, во многом определяется его отношением к медиа. Он отмечает, что это первое телевизионное поколение, которое выросло вместе с массовым маркетингом и современной демографически таргетированной рекламой. Как следствие, его духовная чувствительность в значительной степени и *связана* с массмедиа и *репрезентируется* ими. «Все эти тенденции — акцент на духов-

21. Roof, W.C. *A Generation of Seekers*.
22. Ibid., p. 195.

ности, опыт плюрализма, свободное смешение традиций и новые стили приверженности — сегодня глубоко укоренены в культуре»[23]. В своей более поздней работе «Духовный рынок» Руф более подробно исследовал связь медиа с религиозными поисками:

> Медиа играют существенную роль в формировании ориентированного на самовыражение «Я» через символы и дискурсы. Никогда прежде человеческая жизнь не была так зависима от медийного изображения или символа. И никогда прежде люди не осознавали, что наш мир так насыщен изображениями и символами. Роль культурной индустрии и коммуникационных технологий продолжает увеличиваться за счет уменьшения влияния традиционных институтов социализации — семьи, школы и церкви[24].

Помимо влияния медиа на современную религиозность или духовность, Руф также указывает на обозначенную Гидденсом важную составляющую сознания позднего модерна — на роль, которую медиированный опыт играет в формировании современной *саморефлексивности*. Согласно Гидденсу, мы осознаем, кто мы есть, отчасти через понимание своего места в усложняющейся паутине социальных отношений, которые определяют современную жизнь[25]. Это рефлексивное самопонимание частично определяет вызовы позднего модерна, поскольку мы теперь гораздо больше знаем об устройстве социального мира, чем наши предшественники. Это не обязательно является каким-то особым благом: по мнению ряда критиков, например Кеннета Гергена, такой тип социального сознания может быть настолько же ограничивающим, насколько и расширяющим наши возможности. Впрочем, Гидденс бы сказал, что это данность современной жизни и потому мы должны подойти к ее пониманию как наблюдатели, хотя в то же время мы должны проживать ее как социальные акторы.

Точка зрения Руфа в целом совпадает с позицией интеракционизма. В рамках интеракционизма рассматриваются социальные практики, посредством которых мы понимаем наш мир (в рели-

23. Ibid., p. 247.

24. Roof, W.C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 67–68.

25. Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age,* pp. 32–34.

гиозном, духовном или социальном плане), и это подразумевает, что от нас как социальных акторов зависит осмысление той ситуации, в которой мы находимся. Руф вносит в эту теорию концептуальный вклад, рассматривая свой проект как анализ и поиск «проживаемой религии» (“*lived religion*”).

> «Проживаемая религия», то есть повседневный религиозный опыт, предлагает модель, позволяющую интегрировать институциональный, популярный и терапевтический виды религиозной идентичности. Можно выделить три ключевых аспекта проживаемой религии: (1) писания, или свод символов, которые дают образное объяснение смысла жизни и мира; (2) практики, или средства, которые помогают индивидам выстраивать связи и локализовать себя внутри символической системы референций; (3) и агентность человека, или способность людей вовлекаться в религиозные миры, которые они сами помогают создавать[26].

В результате получается достаточно простая модель для исследования соотношения религии и медиа, которая фокусирует исследование именно на пересечении проживаемой религиозной или духовной жизни и социальных и культурных миров, где медиа играют как никогда важную роль. Взгляд с точки зрения «проживания» задает перспективу, улавливающую новые тенденции в религии и медиа, и в то же время позволяет решить некоторые проблемы, характерные для предыдущих подходов. Он ставит в центр рассмотрения три связанных между собой вопроса. Во-первых, это вопрос о том, какие *символы* или *писания* доступны в медиасреде: то, что мы назовем «символическим инструментарием» («*symbolic inventory*»), при помощи которого люди создают религиозные или духовные смыслы. Во-вторых, это *практики потребления, взаимодействия и артикуляции*, посредством которых эти смыслы могут быть доступны, осознаны и использованы. И, в-третьих, это сосредоточенность на *опыте индивидов*, которые потребляют и осуществляют соответствующее смыслообразование.

Цель работы состоит в том, чтобы серьезно отнестись к представлению, что сегодня медиа играют центральную роль в предоставлении символических ресурсов, посредством которых мы

26. Roof, W.C. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, p. 41.

придаем смысл нашим социальным мирам, и что для многих из нас религия и духовность являются важными элементами этого смыслообразования. Соответственно, в нашем исследовании мы исходим из того, что мы можем и должны идти к людям, чтобы «обратиться вместе с ними» к их символической среде обитания и попытаться понять, как они используют символические ресурсы для осмысления того, кто они есть, во что они верят и как они должны поступать.

Медиа и «символический инструментарий»

Впрочем, прежде чем приступить к этому исследованию, мы должны рассмотреть медиаландшафт, чтобы понять, какой символический инструментарий он предлагает и как он связан с более общими социальными и культурными темами и ценностями. Здесь дело не только в том, чтобы каталогизировать доступные «религиозные» материалы, но и в том, чтобы понять, каким образом они могут быть использованы в различных моделях восприятия, потребления и смыслообразования. Осуществляя это, мы должны принимать во внимание меняющуюся природу медиаландшафта и меняющуюся природу религии, о чем мы говорили выше. Таким образом, мы можем представить себе сознательных, рефлексирующих индивидов, сталкивающихся со сложным и разнообразным медиаландшафтом и находящих в нем (или, по крайней мере, ищущих) материалы, которые соответствуют их представлениям о себе как религиозных или духовных субъектах.

[...] Медиаландшафт может быть маркирован по-разному, но для нашего обсуждения имеет смысл выделить четыре основные категории: новости, религиозное вещание, религиозные издания и развлекательный контент. Таким образом, конечно, мы отдаем предпочтение традиционным типам медиа, а не религии, но в то же время это позволяет посмотреть на них в новом свете и впоследствии проверить, общаясь с людьми, как и почему представлены и представлены ли вообще религиозные и духовные материалы в соответствующих контекстах. [...]

Медиаландшафт содержит в себе многообразие символического материала, связанного с религией и духовностью. Кроме того, он определяется историей, эстетическими и религиозными традициями, а также меняющимися вкусовыми культурами и интересами аудитории. Сталкиваясь с медиа в повседневности, люди не столько ищут в них символические ресурсы, сколько об-

суждают между собой и сопоставляют со своей культурой источники, интенции, идеи из различных культурных ресурсов. Именно на фоне сложного медиаландшафта меняющаяся религиозная и духовная чувствительность определяет себя и обретает культурные ресурсы. [...]

Медиа становятся своеобразным «символическим инструментарием», предоставляющим ресурсы для поиска религиозного или духовного «Я» в позднем модерне. Как мы видели, есть основания предполагать, что медиа, которые мы когда-то считали полностью «светскими», способны предоставлять такие ресурсы, и, по сути, этим они и занимаются во все большей мере. Было выражено немало опасений относительно некоторых медиированных текстов и сообщений (*messages*) и их возможного влияния на религиозную жизнь или интересы молодой и зрелой аудитории[27]. В целом эта критика отводит медиа иную роль в религиозной жизни, нежели обозначенная нами в этой книге. Как я уже отмечал, в рамках такой критики медиа понимаются скорее инструментально, а их отношение к религии/духовности — с точки зрения влияния медиа на эту сферу.

Как мы видели, есть достаточные основания для того, чтобы посмотреть на все это иначе. Против инструменталистских представлений, к примеру, работает идея, что медиа вполне могут вписываться в культурный контекст, в котором мы сегодня обсуждаем наши религиозные «Я»; более того, медиа могут предоставлять важные символические ресурсы для этого. Критики, которые оценивают значимость религиозного или духовного контента с точки зрения его легитимности, в соответствии с устоявшимися эссенциалистскими или архетипическими категориями[28], упускают из вида тот факт, что новый религиозный поиск ставит под вопрос саму идею внешнего авторитета. Представление о том,

27. См. обсуждение этой критики в отношении молодежной культуры, в том числе любопытный анализ тенденций в фильмах и телепрограммах для подростков, в которых присутствуют темы сатанизма или викканства: Clark, L.S. *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. В отношении влияния медиа на их аудиторию в целом см.: Medved, M. (1992) *Hollywood vs. America*. New York: HarperCollins Publishers; Meyers, K. (1989) *All God's Children and Blue Suede Shoes: Christians and Popular Culture*. Wheaton, IL: Good News Publishers. *(Прим. авт.)*

28. Гувер выделяет группу теорий, основанных на архетипических категориях, как один из подходов к исследованию медиа и религии. В рамках этих теорий признается существование архетипов, которые лежат в основании других форм в социальной, культурной и психологической сферах. К примеру, это использование юнгианского или лакановского подходов к исследованию медиа. *(Прим. перев.)*

что медиа и их сообщения должны рассматриваться с точки зрения больших или универсальных тем и категорий, также все чаще проблематизируется, поскольку новая религиозная чувствительность тяготеет к утверждению индивидуализированного и локализованного опыта. Дуалистическое понимание религии и медиа также проблематично по двум причинам[29]. Во-первых, религиозные искатели (*seekers or questers*) вряд ли будут руководствоваться категориями [религиозное vs. светское] в своих действиях, поскольку эти категории опираются на тот внешний авторитет, который сами искатели все чаще подвергают сомнению. Во-вторых, как мы видели, существует множество причин полагать, что контент медиа, прежде считавшихся «светскими», теперь становится все более «религиозным». Таким образом, граница все больше размывается.

Развитие нового «религиозного/символического рынка» медиа и его связь с новой религиозной чувствительностью в значительной степени находились под контролем религиозных и духовных институций и властных инстанций. Этому есть ряд причин, но одна из самых интригующих связана с ролью религиозного истеблишмента на протяжении прошлого века. В середине столетия, как мы отмечали (и эта ситуация была наиболее характерна для теле- и радиовещания), официально признанные религии и официальные медиа (*established religions and the established media*) существовали во взаимовыгодных отношениях, так как эти медиа обеспечивали соответствующие потребности и запросы религиозного истеблишмента[30].

Эти потребности и запросы были определенного рода. Они соответствовали пониманию религии как центральной, незыблемой и значимой силы в культурном ландшафте. То же самое касалось подхода журналистики к религии, который считался наиболее приемлемым, и разновидностей религиозных материалов, появлявшихся в других медиа. Приемлемыми считались те медиа, которые поддерживали высокие религиозные устремления и идеалы позднего модерна. Эти идеалы отвечали более общим представлениям о культурной иерархии, принятым в образовательных и культурных учреждениях. В Великобритании и США

29. Речь идет о противопоставлении религии и медиа. *(Прим. перев.)*.

30. Rosenthal, M. (2001) “Turn it off: TV Criticism in the *Christian Century Magazine*, 1946–1960”, in S.M. Hoover, L.S. Clark (eds) *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, pp. 138–162. New York: Columbia University Press.

руководство в сфере образования долго придерживалось мнения, что «высокое искусство» может быть вдохновляющим, возвышающим и позитивным, тогда как «низкое», или «популярное», искусство может в лучшем случае привести к пустой трате времени, а в худшем — морально дезориентировать людей. Подобного взгляда на отношение искусства (и культуры в целом) к религии придерживался в середине века и религиозный истеблишмент.

Историк искусства Салли Промей указала на тесную связь между академическими дебатами о массовой культуре в среде исследователей медиа и идеями влиятельных представителей протестантской неоортодоксии, которые доминировали в теологических кругах в течение большей части XX в. Центральной фигурой был теолог Пауль Тиллих, который, согласно Промей, выдвигал идею о различении элитарной культуры и массовой культуры, опираясь на концепцию идеологического доминирования массмедиа, выработанную влиятельной «Франкфуртской школой»[31]. По мнению Тиллиха, только «высокое искусство» выполняет ценностную функцию в религиозных или духовных поисках, а «низкого искусства» массмедиа следует избегать. Как и идеи Франкфуртской школы, критика Тиллиха базировалась на двух положениях: во-первых, профанное искусство масс, воплощением которого являются массмедиа, отвлекает от пути к истинной вере, если не сбивает с него; и, во-вторых, массмедиа находятся в центре «массовой культуры», обладающей потенциалом идеологического доминирования и по своей природе граничащей с фашизмом, как это и было в Европе накануне Второй мировой войны[32]. Такое понимание медиа совпадало с общей тенденцией в академии (как теологической, так и светской) избегать и даже дискредитировать «популярную», или «низкую», культуру как несовершенную, инфантильную и слишком примитивную для подлинного просвещения.

Вполне очевидно, что религиозная чувствительность и религиозная практика, о которых говорил Тиллих, довольно силь-

31. Promey, S. (1996) “Interchangeable Art: Warner Sallman and the Critics of Mass Culture”, in D. Morgan (ed.) *Icons of American Protestantism: The Art of Warner Sallman,* pp. 148–180. New Haven: Yale University Press. Подробное рассмотрение критической теории и ее отношения к визуальным объектам см. в: Koch, G. (2001) “Mimesis and the Ban on Graven Images”, in H. de Vries and S. Weber (eds) *Religion and Media*, pp. 151–162. Stanford: Stanford University Press. *(Прим. авт.)*

32. Promey, S. “Interchangeable Art: Warner Sallman and the Critics of Mass Culture”, p. 156–160.

но отличаются от новой религиозной чувствительности, которую мы обсуждали. В рамках нового религиозного волонтерства (добровольности, *volunteerism*, в терминологии Стива Уорнера) существует уверенность в способности полностью отделить религиозные зерна от плевел и, более того, использовать самые разные культурные ресурсы в надежде отыскать в них крупицы подлинности или истины. Кроме того, в отличие от устоявшегося понимания религиозного просвещения как практики, всегда в какой-то степени отделенной от культуры, новые искатели-волонтеры, по всей видимости, находятся в постоянном поиске просветления и находят его там, где могут, в том числе в популярной культуре, руководствуясь при этом логикой поиска собственного «Я».

Такой солипсизм у многих наблюдателей вызывает беспокойство. В «Привычках сердца»[33] Роберт Белла и его коллеги одними из первых указали на то, что для некоторых подобные поиски становятся ядром религиозной/духовной идентичности. При этом они выразили серьезные опасения относительно того, что такая индивидуализированная практика недостаточна для формирования целостного религиозного мировоззрения и что она окажется своего рода нарциссизмом. Так, Уорнер отмечает:

> Авторы «Привычек сердца»… весьма выразительно сокрушались по поводу новых индивидуалистских тенденций. Признавая, что американцы, какими бы индивидуалистами они ни были, ищут единомышленников, авторы опасаются, что возникающие объединения — это лишь «анклавы стилей жизни», обозначая этим понятием поверхностность и всеобщий нарциссизм… Община и традиция — это данность. В обычной ситуации они не являются для индивида предметом выбора. Я не хочу опровергать опасения Белла и его коллег, но существует достаточно свидетельств нравственной серьезности религиозных искателей (*religious switchers*)[34].

Вместо того чтобы опасаться религиозных исканий, поскольку они могут разобщать и религиозно дезориентировать индивидов, Уорнер указывает на новые религиоведческие исследования, которые

33. Bellah, R. (1986) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

34. Warner, R.S. (1993) “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology* 98(5): 1076.

фиксируют вовлеченность индивидов в практики, трансформирующие традицию, понимание и, в конечном итоге, идентичность. И наша задача здесь состоит в том, чтобы попытаться понять, какое место эти практики занимают в контексте медиакультуры.

Искания с помощью медиа

Хотя есть веские основания полагать, что новая религиозная чувствительность, которую мы называем «исканиями», будет в большей степени, чем это было ранее, ориентирована на культуру и, следовательно, на медиа, мы в то же время не должны ожидать, что эта чувствительность будет однородной. Моя точка зрения заключается в том, что все современные религиозные практики могут включать те или иные аспекты религиозных исканий, особенно в отношении культурных материалов, доступных в медиа. В то же время вполне ожидаемо, что в религиозном поле мы обнаружим такие различия между индивидами и интерпретативными сообществами, которые определяются социальной и религиозной демографией, а также разнообразием жизненных траекторий и историй. Например, Руф выделяет различные типы религиозной чувствительности, выявленные им в поколении бэби-бумеров. Мы можем перейти к следующему этапу анализа, рассматривая, как эти различные типы могут быть соотнесены с религиозной историей и практикой, религиозным и социальным опытом, ориентацией на религиозную традицию и авторитет, с религией/духовностью, присутствующей в медиакультуре. Рассмотрим каждый из этих типов подробнее.

Заново рожденные христиане (*born-again Christians*). Руф обнаружил в поколении бэби-бумеров довольно многочисленную группу, религиозная идентичность членов которой сформировалась благодаря опыту личного спасения. Конечно, этот феномен имеет глубокие корни в американской религиозной культуре, но как рефлексивный маркер определение «заново рожденный» стало значимым во второй половине XX в., что совпало с подъемом евангелизма. Как отмечает Руф, это «очень личный» тип веры, и в этом смысле он имеет много общего с индивидуалистической тенденцией в религиозной сфере. Для многих «заново рожденных» членство или участие в традиционных церквах имеет меньшее значение, чем их опыт веры. *Где* для них менее важно, чем *что*. Это означает, что люди, которые определяют себя таким образом, вполне могут быть членами разных конфессионально близких деноминаций.

[...] Какое отношение к медиа мы можем ожидать от этой группы? Можно утверждать, что исторически евангелизм как движение в большей степени, чем католицизм или протестантский мейнстрим (*Mainline Protestantism*), ориентировался на медиа, как мы и отмечали ранее. Это следует из теологии, которая уделяет большое внимание евангелизации и рассматривает современные средства коммуникации как удобные инструменты для «распространения послания» (*sharing the word*)[35]. В рамках критики медиакультуры со стороны неоортодоксии, а также в контексте идей, распространенных в религиозной элите, эта тенденция была признана, а также было сочтено возможным непротиворечиво соединить представление о незрелости и безыскусности популярной культуры и факт ее использования евангеликами[36]. Мы можем ожидать, что в результате евангелики-миряне, если можно так выразиться, в большей степени расположены к медиаобразности, но с одной существенной оговоркой. С точки зрения социологов, евангелизму присуща «строгость»[37]. Как показали Хизер Хендершот и Линн Скофилд Кларк в своих исследованиях евангеликов и медиа в контексте культуры «поиска», риторика о культуре и медиаартефактах, укорененная в этом наследии «строгости», может быть важным фактором[38].

Все это побуждает нас ожидать, что отношение к медиа в этой группе будет неоднозначным. С одной стороны, в ней распространено представление о том, что медиа — подходящая среда для религии и духовности. Здесь могут играть свою роль классовые предпочтения. Традиционно евангелизм был распространен среди низших классов (хотя в последние годы это изменилось). В то же время

35. Hendershot, H. *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*, p. 5–7. Интересный случай — сообщение от 1999 г. о том, что евангелическая группа «Дневная звезда» (*Daystar*) планировала установить веб-камеру у восточных ворот Иерусалима, чтобы запечатлеть Второе пришествие Христа, если оно произойдет вместе с началом нового тысячелетия (Silverman, R.E. (1999) "Ministry Vows to Beam Second Coming via Internet", *The Denver Post*, 20 June, p. 21A.). *(Прим. авт.)*

36. Morgan, D. (1999) *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York: Oxford.

37. Stark, R., Bainbridge, W.S. (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

38. Hendershot, H. *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*; Clark, L.S. *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural* (конкретно на тему тинейджерской культуры см. pp. 229–231). *(Прим. авт.)*

евангелики чаще, чем другие, склонны критиковать ценности, которые отражают «светские медиа», и с большей вероятностью будут с подозрением относиться к идее, что нехристианские медиа могут быть подходящим местом для религиозных поисков и находок.

Верующие религиозного мейнстрима (mainstream believers). Согласно Руфу, для этой группы характерно прежде всего то, что она продолжает идентифицировать себя с основными, или «традиционными» (*mainline or «oldline»*), религиозными группами, которые в середине прошлого века преобладали в религиозном ландшафте. Члены этой группы склонны определять себя именно как «основные»[39]. Для них важна преемственность религиозной истории, а религия — как «общая традиция». В отличие от «заново рожденных», для них большее значение имеет то, *где* они находятся, а не то, *кто* они такие. Они часто отождествляют свою религию с семейным наследием и предпочитают традиционные формы благочестия. Важно также отметить, что они конструируют негативную идентичность, а именно: «мы — не заново рожденные».

Толерантность также является важной ценностью для этой группы, поскольку «мейнстрим» может преодолевать традиционные барьеры и объединять иудеев, католиков, протестантов и «новые» религии иммигрантов, такие как буддизм и ислам. Для представителей этой группы различия имеют меньшее значение, и они больше склонны, чем «заново рожденные», игнорировать конфессиональные границы в своем поиске культурных ресурсов. Как и для других групп, для них «Я» — это важный проект, и они готовы разделять распространенное мнение, согласно которому традиционные религиозные институты не создают адекватных возможностей для поиска религиозного «Я». Как правило, они не знакомы с религиозным символизмом и языком (это особенно касается протестантов) и рассматривают свою позицию как основанную на «практическом разуме и ответственности». Это отличает их (по их мнению) от «заново рожденных» и «традиционалистов» (последних мы рассмотрим ниже), которых они считают слишком негибкими и догматичными, а также «искателей-метафизиков», которые, по их мнению, «слишком странные» или просто равнодушны к религиозным ценностям[40].

39. Утверждение, которое претерпевает изменение в контексте политики США в отношении религии после 2004 г. *(Прим. авт.)*

40. Roof, W.C. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.*

[...] Мы можем сделать несколько предположений о том, как эта группа будет относиться к медиакультуре. Во-первых, эта группа теологически более всего связана с критикой «массовой культуры» со стороны протестантской неоортодоксии. Религиозный контекст, с которым представители этой группы себя отождествляют, традиционно характеризуется скептическим отношением к значимости и содержанию медиасферы[41]. Можно также ожидать, что здесь определенную роль играют классовые вкусы, поскольку некоторые представители данной группы предпочитают «высокую», или «элитарную», культуру — «народной», или «низкой», культуре. Это даже может быть способом осознанно отличить себя от других групп, особенно от «заново рожденных». В то же время, в силу этого желания отличаться от других, они вполне могли бы отказаться от таких суждений о «ценностях» массмедиа, которые, как было отмечено, в большей степени характерны для «заново рожденных». Кроме того, если мы можем говорить о медиа как об отражении развивающегося «культурного мейнстрима» в смысле всей совокупности текстов, то данная группа может рассматриваться как «мейнстрим» в религиозном отношении.

Как и другие, представители этой группы, вероятно, будут искать в разных измерениях медиакультуры как минимум такие ресурсы, которые соответствуют их религиозным/духовным поискам «Я». Если, как предполагает Руф, они также будут меньше осуждать иные культуры и даже принимать их, мы можем ожидать, что особенно привлекательными для них будут медиаматериалы, содержащие идеи и представления, происходящие из других культурных сред.

Верующие метафизически и искатели. Эта группа наиболее ярко выражает специфику «исканий» и вполне осознанно дистанцирует себя от традиции. Согласно Руфу, ее представители часто обращаются к нарративу «сжигания мостов» — с вышеупомянутыми группами верующих, что созвучно нарративу «заново рожденных» о спасении. Согласно Руфу, сюда относятся феномены, которые можно маркировать как викканство, дзен-буддизм, ченнелинг, нью-эйдж, а также различные «учителя», «пути» и, наконец, феминистская духовность. В то же время, как отмечает Руф, некоторые представители этой группы отвергают все эти

41. Rosenthal, M. “Turn it off: TV Criticism in the *Christian Century Magazine*, 1946–1960”.

маркеры. Вместо маркера «религия» они предпочитают «духовность» или «духовный поиск». И они разделяют с «верующими религиозного мейстрима» идею приспособления к меняющимся реалиям. [...]

Можно предположить, что эта группа будет ключевой в классификации типов религиозного поиска и смыслообразования в медиакультуре. Если, как мы уже говорили, медиакультура может составить альтернативу традиционной религии, вполне можно ожидать, что эта группа будет наиболее активно участвовать в этом процессе. В действительности есть множество свидетельств того, что медийная культура развивается именно в этом направлении. Во многих недавних развлекательных телевизионных программах заметно обращение к духовным темам, наиболее интересным для этих «искателей». А последовавшая со стороны консервативных религиозных кругов критика усилила значимость таких программ для этой группы. Доступность же подобных ресурсов на открытом рынке вне контроля традиционных институтов или авторитетов добавляет им привлекательности.

Коммодифицированная медиакультура также предлагает набор ресурсов для различных типов чувствительности в виде новых и специализированных «нишевых» медиа, например, таких, как журналы. Еще предстоит выяснить, связано ли предложение подобных материалов со спросом, порождаемым новыми формами религиозной чувствительности. Однако более интересным является вопрос, касающийся «верующих религиозного мейнстрима»: для них могут быть привлекательными те же ресурсы, что и для представителей обсуждаемой группы. Важным является вопрос о том, для какой группы какие медиа значимы.

Догматики. Если представители предыдущей группы скорее всего охарактеризуют себя как «духовные, но нерелигиозные», в настоящей группе все наоборот. В типологии Руфа догматики больше всего озабочены «внешними проявлениями религии», и они — «строго религиозны». Он описывает их как приверженцев институциональной религии — «закостенелых институтов, застывших в ностальгическом прошлом». Пожалуй, лучше всего понять эту группу можно по контрасту с тремя предыдущими, каждая из которых в своем понимании религии ставит под сомнение прерогативы и власть внешнего авторитета. Представителей рассматриваемой группы, напротив, привлекает как раз подобный авторитет, а точнее — воображаемое прошлое, по которому они ностальгируют. В глубине души понимая, что современные

институты стараются соответствовать ныне живущим, догматики хотят вернуться в более стабильное, благоразумное прошлое.

Руф описывает нарративы этой группы как «формальные по характеру, безжизненные и замкнутые». Большинство представителей этой группы — это католики или консервативные протестанты, социальные связи которых определяются соответствующими местами отправления культа. Для большинства из них характерно отсутствие высшего образования и низкий социально-экономический статус.

Кажется вполне логичным предположить, что отношение этой группы к медиакультуре будет достаточно строгим и критическим. Трудно представить, что они могут выйти за пределы своих традиций или институтов в поисках идей, вдохновения или ресурсов, касающихся религии или духовности (термин, которые они вряд ли будут использовать). Маловероятно, что они будут связывать свои медиапрактики с религиозной жизнью и уделять внимание медиа, которые относятся к «секулярной», или «мейнстримной», культуре.

Секуляристы. Принадлежащие к этой группе не причисляют себя ни к «религиозным», ни к «духовным». Наиболее вероятно, что представители этой группы росли в среде протестантского мейнстрима, что они имеют более высокий социально-экономический статус и уровень образования и входят в так называемый «класс интеллектуалов». Как и в группе религиозного мейнстрима, их нарративы, скорее всего, будут строиться через отрицание. Для них легче описать себя с точки зрения того, кем они *не являются*, чем наоборот. Традиция им чужда и не имеет большого значения. Руф описывает их как арелигиозных или иррелигиозных, но не антирелигиозных. Однако с большинством представителей других групп они разделяют осознанное отношение к религии, что выражается в их самоопределении через противопоставление другим категориям религиозного смыслообразования.

Что может представлять собой медиакультурный рацион секуляристов? Скорее всего, учитывая их уровень образования, они станут избегать большинства популярных медиа и предпочтут государственное вещание коммерческому. Из-за своего отношения к религии и духовности они вряд ли будут искать или потреблять материалы в медиасфере, связанной с религией.

Перевод с английского Валерии Шумковой и Екатерины Гришаевой

Библиография / References

Bagdikian, B. (1997) *The Media Monopoly*. Boston: Beacon Press.

Bellah, R. (1986) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

Clark, L.S. (2003) *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. New York: Oxford University Press.

Ellens, J.H. (1974) *Models of Religious Broadcasting*. Grand Rapids: Eerdmans.

Enzensberger, H.M. (1974) *The Consciousness Industry: On Literature, Politics, and the Media*. New York: Seabury Press.

Garron, B. (1998) "Touched by an Angel", *Hollywood Reporter*, April 20.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

Hadden, J.K., Swann, Ch.E. (1981) *Prime-Time Preachers: The Rising Power of Televangelism*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Hammond, P. (1992) *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Hendershot, H. (2004) *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Hoover, S.M. (1998) *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. Newbury Park: Sage.

Horsfield, P. (1984) *Religious Television: The American Experience*. New York: Longman Press.

Jhally, S. (1990) *Codes of Advertising: Fetishism and the Political Economy of Meaning in the Consumer Society*. New York: Routledge.

Koch, G. (2001) "Mimesis and the Ban on Graven Images", in H. de Vries, S. Weber (eds) *Religion and Media*, pp. 151–162. Stanford: Stanford University Press.

McChesney, R.W., Nichols, J. (2002) *Our Media, Not Theirs: The Democratic Struggle against Corporate Media*. New York: Seven Stories Press.

Medved, M. (1992) *Hollywood vs. America*. New York: HarperCollins Publishers.

Meyers, K. (1989) *All God's Children and Blue Suede Shoes: Christians and Popular Culture*. Wheaton, IL: Good News Publishers.

Morgan, D. (1999) *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York: Oxford.

Promey, S. (1996) "Interchangeable Art: Warner Sallman and the Critics of Mass Culture", in D. Morgan (ed.) *Icons of American Protestantism: The Art of Warner Sallman,* pp. 148–180. New Haven: Yale University Press.

Roof, W.C. (1992) *A Generation of Seekers*. San Francisco: HarperCollins.

Roof, W.C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Rosenthal, M. (2001) "Turn it off: TV Criticism in the *Christian Century Magazine*, 1946–1960", in S.M. Hoover and L.S. Clark (eds) *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, pp. 138–162. New York: Columbia University Press.

Silverman, R.E. (1999) "Ministry Vows to Beam Second Coming via Internet", *The Denver Post*, 20 June, p. 21A.

Stark, R., Bainbridge, W.S. (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

Tracey, M. (1998) *The Decline and Fall of Public Service Broadcasting*. Oxford: Oxford University Press.

Turner, G. (1990) *British Cultural Studies: An Introduction*. London: Unwin-Hyman.

Warner, R.S. (1993) "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.

Wright, Ch. (1974) *The Sociology of Mass Communication*. Chicago: University of Chicago Press.

Wuthnow, R. (1990) *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Наталья Душакова

Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-184-206

Natalia Dushakova

How Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media

Natalia Dushakova — Laboratory for Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). nataliadusacova@gmail.com

The article discusses how Old Believers create the space of a new visibility of their religion in social media. The author analyzes online and offline practices as complementing each other, examining Facebook pages of those communities and settlements in which field anthropological studies were previously conducted (the North-Western Black Sea region). Based on Heidi Campbell's theoretical approaches and using materials from online observations and field research as sources, the author analyzes two ways of self-representing Old Believers in social media: 1) digital narrative on behalf of the religious community that is an institutionally encouraged and authorized way to make religion visible in public space, 2) digital narrative about the community's everyday life and Old Believers' lived religion. Despite all the differences, in both cases visible religion is being constructed online for both internal and external users.

Keywords: mediatization of religion, social media, visible religion, digital narrative of a religious community, lived religion, Old Believers.

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Душакова Н. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 184–206.

Dushakova, Natalia (2020) "How Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(2): 184–206.

Одним из следствий медиатизации религии является то, что она становится более заметной в публичном пространстве. Сегодня любой пользователь социальных сетей может не только узнать что-то о той или иной старообрядческой общине, но и «заглянуть» в храм: в сеть выложены многочисленные фотографии и видео богослужений. Часто в старообрядческих церквях существует запрет на съемку во время проведения служб (она возможна с благословения священника), а представитель другой конфессии может наблюдать за богослужением только стоя на паперти. Последнее правило институционально закреплено, в частности, в постановлении Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви в феврале 2015 года: «Просьба к нестарообрядцам — в течение всего богослужения стоять в притворе, не проходить вглубь храма, не прикладываться к иконам и воздерживаться от внешних молитвенных действий»[1]. В социальной сети нередко можно получить больше визуальной информации, чем стоя в притворе.

В этом контексте закономерно возникают два взаимосвязанных вопроса: (1) каким образом представители религиозных сообществ обеспечивают присутствие своей религии в социальных сетях, делая ее более заметной в публичном пространстве, а с другой стороны, (2) какое влияние подобное повышение уровня публичности оказывает на сами сообщества.

О том, как интернет влияет на христианские верования и практики, написано много исследований англоязычными экспертами (Г. Янг[2], Д. Херринг[3], М. Лэйни[4], Л. Доусон[5], П. Диксон[6],

1. Постановления Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви, 4–5 февраля 2015 года: http://rpsc.ru/docs/sovet_mitropolii/sm2015_february/
2. Young, G. (2004) “Reading and Praying Online: The Continuity in Religion Online and Online Religion in Internet Christianity”, in L.L. Dawson, D.E. Cowan (eds.) Religion Online: Finding Faith on the Internet, pp. 86–97. New York: Routledge.
3. Herring, D. (2005) “Virtual as Contextual: A Net News Theology”, in M.T. Højsgaard, M. Warburg (eds.) Religion and Cyberspace, pp. 149–165. New York: Routledge.
4. Laney, M. (2005) “Christian Web Usage: Motives and Desires”, in M.T. Højsgaard, M. Warburg (eds.) Religion and Cyberspace, pp. 166–179. New York: Routledge.
5. Dawson, L. (2001) “Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies”, in J. Hadden, D. Cowan (eds.) Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, Religion and the Social Order, vol. 8, pp. 25–54. New York: JAI Press.
6. Dixon, P. (1997) Cyberchurch: Christianity and the Internet. Eastborne, UK: Kingsway Publications.

Г. Хьюстон[7], П. Бабин, А. А. Жуковски[8] и многие другие). В центре внимания находятся различные интерпретации восприятия интернет-технологий: интернет рассматривается как контекст для создания сообществ, проведены многочисленные эмпирические исследования христианских онлайн-практик. Подробный обзор этих исследований выполнили Хейди Кэмпбелл (H. Cambell) и Пол Тойснер (P. Teusner) в главе монографии, посвященной христианским рефлексиям над виртуальной жизнью[9]. Изучению взаимосвязи религии и медиа на постсоветском пространстве посвящено небольшое количество работ. В частности, один из выпусков онлайн-журнала Digital Icons посвящен «цифровому православию» в России[10], в том числе официальным дискурсам РПЦ об отношении к интернету, религиозным практикам с использованием цифровых технологий и способам самовыражения в цифровой среде. Следует также отметить, что изучением онлайн-практик христианских сообществ занимаются Е. Гришаева и В. Шумкова[11].

Однако исследований, посвященных тому, как интернет и социальные сети используются в разных старообрядческих сообществах, до настоящего времени опубликовано не было. Вместе с тем, это направление представляет интерес, поскольку затрагивает сразу несколько актуальных проблем, среди которых не только появление новых повседневных практик в религиозных сообществах, их осмысление и взаимодействие традиционных моделей поведения с техническими инновациями, но и поиск новых способов включения в сообщество, стратегии, направленные на обеспечение присутствия религии в публичном пространстве, и, конечно, те изменения, которые современные технологии

7. Houston, G. (1998) Virtual Morality: Christian Ethics in the Computer Age. Leicester, UK: Apollos.
8. Babin, P. and Zukowski, A.A. (2002) The Gospel in Cyberspace: Nurturing Faith in the Internet Age. Chicago, IL: Loyola Press.
9. Campbell, H.A. and Teusner, P.E. (2011) “Religious authority in the Age of Internet”, in R.B. Kruschwitz (ed.) Virtual lives: Christian reflections, pp. 59–68. Waco, TX: Baylor University Press.
10. Digital Icons. Issue 14. Digital Orthodoxy: Mediating Post-Secularity in Russia https://www.digitalicons.org/issue14/ [доступ от 20.03.2020].
11. См., например: Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Церковь «ВКонтакте». Исследование самопрезентации православных приходов в социальной сети vk.com // Медиатизация культуры: конструирование новых текстов и практик: Материалы Международной научной конференции (Москва, 30 ноября — 2 декабря 2018 г.) / Сост. И.С. Душакова, Н.С. Душакова. М.: Издательский дом «Неолит», 2018. С. 36–42.

и их использование вызывают внутри самих сообществ. То обстоятельство, что среди старообрядцев в настоящее время существуют очень разные взгляды на использование интернета и социальных сетей, — от полного или выборочного принятия до обоснованного отказа — делает углубление в обозначенную проблематику еще более интересным.

Методологические подходы

Анализ способов представления религии в социальных сетях и того влияния, которое, в свою очередь, использование медиатехнологий и присутствие в публичном пространстве оказывают на сами сообщества, проводится на основе материалов онлайн-наблюдений, а также антропологических наблюдений и интервью со старообрядцами Молдовы и Румынии, записанных во время экспедиций 2008–2019 гг. В статье я рассматриваю онлайн-страницы тех общин и поселений, в которых ранее проводила полевые исследования. Материалы этнографических наблюдений позволяют лучше понять, что происходит в онлайн-среде: знание поля дает возможность различать участников онлайн-общения, понимать более широкий контекст взаимодействия. Такой подход также позволяет проанализировать офлайн и онлайн-практики как дополняющие друг друга, направленные на функционирование в различных контекстах (а не противопоставляя их)[12]. Отказ от четкого разграничения онлайн и офлайн-практик обусловлен невозможностью их корректного разделения из-за тесных взаимосвязей в повседневности. Например, можно провести службу в церкви, после чего выложить ее видеозапись на свою страницу в Фейсбуке. Существует множество вариантов дальнейшего использования этой записи: ее смогут посмотреть те прихожане, которые на службе отсутствовали, или пересмотреть еще раз те, кому удалось побывать на службе. Этот пример демонстрирует, что отдельные посты и страницы в социальных сетях можно рассматривать как расширение религиозных практик.

Анализируя, как старообрядцы обеспечивают присутствие своей религии в социальных сетях, я опираюсь на теоретические разработки Хейди Кэмпбелл. В своих исследованиях о том, как

12. См., например, Georgalou, M. (2017) Discourse and Identity on Facebook. London, New York: Bloomsbury Academic; Yus, F. (2011) Cyberpragmatics: Internet-Mediated Communication in Context. Amsterdam: John Benjamins.

социальные медиа могут использоваться в различных конфессиональных сообществах, она призывает уделять внимание не только религиозной традиции (в нашем случае речь бы шла о некоторой общей старообрядческой традиции или даже более конкретно, например традиции белокриницких старообрядцев), но и практикам в отдельных группах[13] (например среди белокриницких старообрядцев города Кишинева). Кэмпбелл обратила внимание на то, что способы и цели использования социальных медиа могут варьироваться в различных сообществах одной религиозной традиции в зависимости от целого ряда факторов: того, как они определяют границы сообщества, как относятся к религиозным лидерам и текстовым медиа[14]. Исследовательница предложила свой подход к анализу взаимодействия религиозных сообществ с новыми медиа — религиозно-социальное формирование технологий (RSST). При таком подходе важно учитывать, как представители религиозных сообществ реагируют на медиатехнологии, какие верования и представления влияют на их выбор. Если технология тем или иным образом воспринимается в сообществе под влиянием религиозных и социокультурных факторов, то и само сообщество меняется под влиянием медиатехнологии. Для того чтобы ответить на вопросы о том, как внутри сообщества происходит формирование ответов на новые формы медийных технологий, Кэмпбелл предлагает при анализе обращать внимание на историю, традиции, верования и представления, процесс обсуждения и оценки внутри сообщества, дискурсы[15].

Я рассматриваю различные точки зрения, сомнения и процесс выработки норм в использовании социальных сетей старообрядцами, привлекая постановления Освященных Соборов, сведения о деятельности церкви, материалы интервью и наблюдений, записанные среди старообрядцев белокриницкого и новозыбковского согласий в Молдове и Румынии, а также данные онлайн-наблюдений над тем, как старообрядцы этого же региона ведут свои страницы в социальных сетях.

В отношении этической стороны исследований я придерживалась нескольких важных принципов. Некоторые из моих собеседников во время устных интервью выразили желание остать-

13. Campbell, H. (2010) When Religion Meets New Media, p. 20. New York: Routledge.

14. Ibid, p. 15.

15. Подробнее см.: Campbell, H. (2010) When Religion Meets New Media. New York: Routledge.

ся анонимными, поэтому сведения о них в статье приводиться не будут. В таких случаях, чтобы избежать узнавания, я указываю только регион, без названия населенного пункта. Отсутствие устоявшейся и общепринятой позиции об этике онлайн-наблюдений вызывает, на мой взгляд, необходимость проговаривать принимаемые в каждом отдельном случае решения потенциальных проблем. В этой статье я подробно рассматриваю только открытые, общедоступные страницы сообществ в социальных сетях, в цели которых входит информирование о своей культуре и религии широкой аудитории. Вопрос о том, стоит ли приводить имена авторов постов из таких общедоступных ресурсов, для данной статьи был решен в пользу открытых данных, поскольку соответствующие высказывания делаются в публичном пространстве[16], а материалы устных интервью и онлайн-наблюдений позволяют сделать выводы о том, что эта публичность осознается участниками онлайн-коммуникации.

Отношение к интернету: официальная позиция РПСЦ

Электронные медиа выступают одним из современных каналов миссионерской деятельности. Присутствие религии в интернет-пространстве в настоящее время поощряется институционально.

Вопросы, связанные с пользованием интернетом, в последние годы обсуждаются на Освященных Соборах Русской Православной старообрядческой церкви Московской Митрополии. В текстах постановлений Освященного Собора за 2011 год, касающихся информационно-издательской деятельности РПСЦ, был отмечен интерес к новым медиа. В частности, было принято решение «шире применять возможности современных информационных ресурсов для проповеди веры»[17]. В 2013 году в повестку Освященного Собора был уже включен отдельный вопрос об отношении к интернету, обсуждались его преимущества и недостатки:

> Священник отметил, что любое виртуальное действие в сети оставляет неизгладимый отпечаток в системах мониторинга и хранения

16. Кстати, к аналогичному решению приходят авторы рекомендаций по библиографическому описанию и правилам цитирования, разработанным в Школе культурологии НИУ ВШЭ: [https://culture.hse.ru/standart_bibliograf_opisanija, доступ от 20.03.2020].

17. Постановления Освященного Собора РПСЦ (Москва, 18–20 октября 2011 г.)// [http://rpsc.ru/docs/sobory/os2011/, доступ от 20.03.2020].

> информации. Поэтому, по его мнению, люди должны понимать, что поведение человека в сети должно быть не менее, но даже более ответственно, чем поведение в обычной жизни[18].

Соответствующее постановление по итогам Освященного Собора гласит: «Христианам при пользовании сетью Интернет быть духовно бдительными»[19]. В 2019 году обсуждался вопрос «о деятельности старообрядцев в интернете», по итогам заседания было принято решение

> призвать христиан ответственно относиться к своим высказываниям в интернете и других средствах массовой информации, соблюдая христианскую этику и помня, что, по слову Писания: «...всяко слово праздное, еже аще рекут человецы, воздадят о нем слово в день судный (Мф. 12, 36)»[20].

Параллельно с выработкой официальной позиции Церкви и обсуждением приемлемых способов обеспечить присутствие старообрядчества в онлайн-пространстве, организуются различные онлайн-курсы для старообрядцев и всех заинтересованных.

В сентябре 2019 года Просветительский отдел Московской Митрополии РПСЦ открыл «Воскресную школу онлайн» для взрослых, в рамках которой для всех желающих читаются лекции по нескольким направлениям: толкование Апостола, Ветхий Завет, богослужебный устав, церковнославянский язык. Лекции записываются и после вебинаров выкладываются на сайте *nashavera.com*, в социальной сети *ВКонтакте*, а также на *YouTube*[21].

Онлайн-курс «Основы церковной журналистики» был тоже организован Московской Митрополией РПСЦ в 2019 году. В курсе после заполнения анкеты и обоснования своего интереса мог принять участие любой желающий. Основная целевая аудито-

18. Второе заседание Освященного Собора 16 октября 2013 года: [https://ruvera.ru/news/vtoroe_zasedanie_osvyashennogo_sobora, доступ от 20.03.2020].
19. Постановления Освященного Собора РПСЦ Москва, 16–17 октября 2013 года [http://rpsc.ru/docs/sobory/os2013/, доступ от 20.03.2020].
20. Постановления Освященного Собора РПСЦ (Москва, 22–23 октября 2019 г.) // [https://ruvera.ru/articles/postanovleniya_sobora_rpsc_2019, доступ от 20.03.2020].
21. Подробнее о курсе см.: [http://rpsc.ru/news/mitropoliya/sm-january2020/?fbclid=IwARodjfwkcBCnoISr7KEUUtNBaC2XYAm4e1Bok1XdS3ROwLp4KGsE6w1u3H4, доступ от 20.03.2020].

рия — активные старообрядцы, «которые планируют освоить или уже работают в сфере медиапространства (ведут приходской сайт, пишут новости, публикуют заметки в соцсетях)»[22]. Среди слушателей были старообрядцы из разных регионов России и зарубежья, в том числе из Молдовы. На лекциях по церковной журналистике неоднократно повторялись мысли о том, что основная цель церковных СМИ — это проповедь, и важно очень точно понимать, что можно и чего не стоит говорить о старообрядчестве в социальных сетях.

Официальные дискурсы и практики, как показала Кэмпбелл, играют важную роль в формировании внутри сообществ ответов на вызовы, связанные с применением современных технологий. Анализ официальной позиции РПСЦ об отношении к интернету и онлайн-ресурсам позволяет говорить о готовности и поощрении к использованию социальных сетей в миссионерской деятельности.

Несмотря на это, среди старообрядцев, в том числе священников, до настоящего времени распространены разные мнения на этот счет. Многие священнослужители высказываются против жизни в изоляции и нередко сами являются не только активными пользователями социальных сетей, но и модераторами страниц старообрядческих сообществ. С другой стороны, среди священников изучаемого региона встречаются и отрицательные взгляды на использование социальных сетей и распространение информации о старообрядчестве в интернете.

Отношение старообрядцев к интернету: взгляды «из поля»

Одно из обстоятельств, которое усложняет ситуацию, одновременно делая ее еще более интересной, — это то, что до настоящего времени представители некоторых, преимущественно сельских, общин воспринимают интернет (и социальные сети) как один из негативных факторов современной жизни. Здесь речь идет о том, что Кэмпбелл вслед за Дж. Ферре назвала взглядом на медиатехнологии как на самостоятельный способ познания: медиа формируют культуру, а представители религиозных сообществ относятся к медиатехнологиям с подозрением, поскольку

22. См. подробности на сайте РПСЦ: [http://rpsc.ru/news/mitropoliya/journalist-2019/, доступ от 20.03.2020].

последние способствуют продвижению ценностей, противоречащих религиозным убеждениям[23]. Занимаясь исследованиями старообрядчества Молдовы и Румынии с 2008 года, я встречалась с подобным отношением к новым медиа среди старообрядцев новозыбковского согласия[24] в селе Сарикей (уезд Тулча, Румыния), а также среди представителей старшего поколения белокриницких старообрядцев региона (с. Кунича, с. Егоровка, с. Старая Добруджа — Республика Молдова, г. Бендеры — непризнанная Приднестровская Молдавская Республика).

Рассмотрим два показательных случая из поля:

1. Село Сарикей, октябрь 2018 года. Заканчивая интервью с представительницей новозыбковского согласия у нее дома, я попросила разрешение сфотографировать свою собеседницу. Она разрешила сделать фотографию, а потом добавила: «Только не ставь меня в Фейсбук! А то я знаю эти... Вот у меня даже на телефоне нет интернета, нет Фейсбука, только чтобы звонить можно было. Ты же видишь, у меня и телевизора в доме нет, мы так живем» (ж., 1962 г.р., новозыбковское согласие).
2. Село Кунича, август 2017 года. «Не надо меня фотографировать! [Почему, на память бы осталась фотография?] Нет-нет! Мне говорят, что дают в эту интернету! Не надо, я не хочу это, я боюся, я уже маю [имею, т.е. здесь в значении «мне пора» — Н.Д.] умирать, не надо мне. Господи прости!» Чуть позже моя собеседница объяснила: «Это гордыня, нам не положено» (ж., 1931 г. р., белокриницкое согласие).

В первом случае интернет и социальная сеть «Фейсбук» фигурируют в одном типологическом ряду с телевизором, который в старообрядческой среде региона часто воспринимается как «дьявольское око» или «проявление бесовщины». Во втором случае интернет — это тоже не нейтральная платформа, но мотивиров-

23. Подробнее об этом см.: Campbell, H. (2010) When Religion Meets New Media. New York: Routledge. Глава 2 (перевод в этом номере журнала).

24. Это характерно не для всех старообрядцев данного согласия. В частности, на старообрядческом сайте ruvera.ru опубликована статья о староверах Иркутска, в которой говорится в том числе о том, что новозыбковские старообрядцы «пользуются современными коммуникациями: смотрят телевизор, используют Интернет и современные мобильные телефоны. Как говорит настоятель общины, “Бог дал, надо пользоваться”». Подробнее см.: Гергесова Л. Как живут современные старообрядцы // Русская вера. 02.01.2019 [https://ruvera.ru/articles/kak_jivut_sovremennye_staroobryadcy, доступ от 03.10.2019].

ка отличается: нейтральный статус она теряет как раз из-за сопутствующего присутствия в публичном пространстве, поскольку, с точки зрения моей собеседницы, желание быть заметным греховно («это гордыня»). Второй случай становится еще более любопытным, если обратиться к более ранним полевым материалам. Еще в 2011 году та же жительница Куничи, которая отказалась фотографироваться в 2017 году, давала свое согласие на фотосъемку. Можно предположить, что в этом случае угроза попасть в интернет вызвала запрет, который привел к еще большей, чем раньше, степени закрытости.

Параллели подобного восприятия интернета можно встретить и среди старообрядцев других согласий и регионов, например, у часовенного согласия, представители которого «стремятся не афишировать свои личные данные. Также они стараются не фотографироваться и тем более не попадать в Интернет»[25], то есть отношение к новым технологиям формируется через отношение к уже известным. Об этом же среди часовенных пишет Д. Рыговский, который во время полевых исследований столкнулся с обеспокоенностью своих собеседников, которую вызывала перспектива появления данных о них или записи разговора с ними в интернете[26].

Среди старообрядцев Молдовы и Румынии, которые используют интернет в повседневной жизни, распространены представления о том, что во время постов и/или религиозных праздников следует ограничивать себя в пользовании интернетом и не писать в социальных сетях. Происхождение подобного запрета установить сегодня сложно, но показательным в этом контексте видится то, что упомянутый онлайн-курс по основам церковной журналистики, организованный Московской митрополией РПСЦ, на время поста также прерывался. Кроме того, ограничить присутствие в социальных сетях во время Великого поста призывают и представители РПЦ, мотивируя это тем, что «социальные сети — это пространство, пожирающее время», а пост дает «мощную вне-

25. О старообрядцах Иркутска см.: Гергесова Л. Как живут современные старообрядцы // Русская вера. 02.01.2019 [https://ruvera.ru/articles/kak_jivut_sovremennye_staroobryadcy, доступ от 03.10.2019].

26. Рыговский Д. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 20, 38.

шнюю подпорку, чтобы попытаться с этим пожирателем времени побороться»[27].

Многие старообрядцы Молдовы хоть раз в жизни бывали в Москве на Рогожском — в духовном центре старообрядцев белокриницкого согласия. Соответственно, те нормы и правила, которые функционируют в самой рогожской общине, становятся известными и в отдельных случаях распространяются посетителями на свою общину («Если так делают на Рогожском, то, значит, так надо»). Одно из таких правил, которые переносятся на другие общины, в том числе зарубежья, — это запрет на фотографирование в храме, который мотивируется тем, что «фотографирование изгоняет святой дух из храма». Следовательно, конструирование пространства своей религии в социальной сети с привлечением фотоматериалов будет для них нарушением указанного запрета.

У некоторых старообрядческих общин региона на сегодняшний день вообще нет страниц в социальных сетях, но их отсутствие не говорит о том, что все представители общины относятся к ним отрицательно. Некоторые прихожане сельских храмов Молдовы подписаны на страницу Кишиневской старообрядческой общины, о которой пойдет речь ниже. Соответственно, и присутствие страницы общины в социальной сети не говорит о том, что большинство это одобряет или подписаны на нее (а в некоторых случаях просто не знают о существовании такой страницы).

Далее я остановлюсь на том, какие способы позиционирования старообрядчества в социальных сетях выбирают модераторы существующих страниц, то есть в тех ситуациях, когда выбор уже сделан в пользу присутствия своей религии в интернете, рассмотрю сходства и различия этих способов, а также то, как в разных случаях социальные сети участвуют в формировании сообществ, их идентичности и границ, в осуществлении межконфессионального диалога.

Цифровой нарратив о церковной жизни общины

Один из распространенных способов сделать религию заметной в социальных медиа — создать официальную страницу или группу сообщества. Такие страницы нередко модерируются священ-

27. «РЦП призывает ограничить присутствие в соцсетях во время поста» // Интерфакс-религия. 03.03.2020. [http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=74355&fbclid=IwAR2HXt-ozelbYkiZRwoVK8PBh-TVSXohk5jJ_AML-h3vcAqyyY7oDmlZxXA].

никами и отражают деятельность церкви. Поскольку нарратив о церковной жизни общины производится и бытует в цифровой среде, я называю его цифровым нарративом.

Рассмотрим страницу Старообрядческой общины Покрова Пресвятой Богородицы г. Кишинева в Фейсбуке[28]. Страница была создана 9 ноября 2013 года, на 1 октября 2019 года у нее 341 подписчик. Среди них не только прихожане кишиневской церкви, но и представители других старообрядческих общин Молдовы, старообрядцы из Москвы, исследователи старообрядческой культуры и просто интересующиеся делами общины. В разделе «Информация» указана категория «сообщество», приведено название общины и адрес храма: «старообрядческая община Покрова Пресвятой Богородицы г. Кишинева. Кишинев, ул. Мазараки 3/5». Посты, оставляемые пользователями, выведены в отдельное поле, которое не отображается на основной новостной ленте страницы (они видны при переходе с главной страницы в раздел «публикации», где сбоку отображается рубрика «публикации посетителей»). Видимыми оказываются, в первую очередь, посты, публикуемые модератором страницы. Управление страницей осуществляется от имени общины.

На страницу выкладываются профессиональные фотографии и/или видеозаписи богослужений, крестных ходов, важных событий из церковной жизни общины. Хотя превалируют визуальные материалы, встречаются и текстовые. Важная особенность представления старообрядчества в социальной сети — существенно отличающиеся от формального религиозного дискурса приемы говорения о религии: не проповеди, а «небольшие фрагменты текста, видео и ссылки на другие онлайн-источники находятся в центре социального взаимодействия» на многих платформах, в том числе в Фейсбуке[29]. Однако на рассматриваемой странице можно найти и такие посты, в которых модератор приближается к традиционному для священнослужителя дискурсу (например визуальный ряд из профессиональных фотографий дополняется текстом церковных песнопений).

28. Страница старообрядческой общины Покрова Пресвятой Богородицы [https://www.facebook.com/Старообрядческая-община-Покрова-Пресвятой-Богородицы-г-Кишинёва-545640012186688/, доступ от 20.03.2020].

29. Campbell, H.A. et Teusner, P.E. (2011) “Religious Authority in the Age of Internet”, in R.B. Kruschwitz (ed.) Virtual Lives: Christian Reflections, p. 65. Waco, TX: Baylor University Press.

Использование мультимедийных данных работает на создание эффекта соприсутствия, что подтверждают и комментарии к постам (см., например, рис. 1).

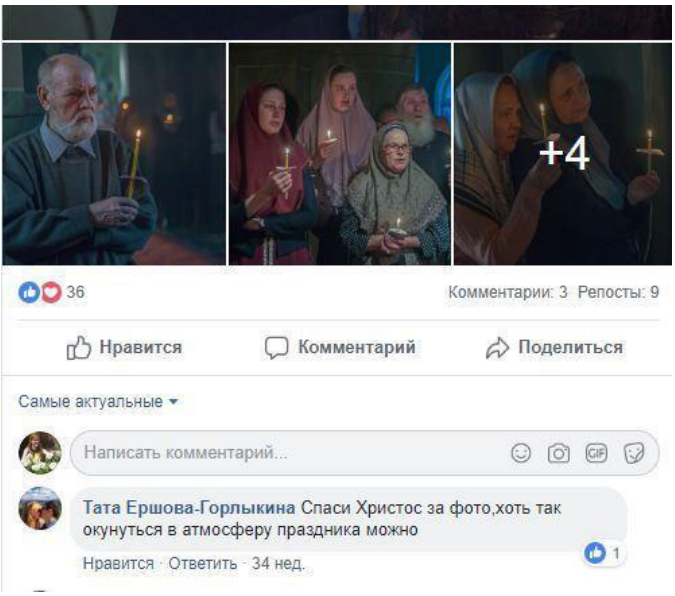


Рис. 1

Соприсутствие оказывается важным в первую очередь для бывших прихожан храма Покрова Пресвятой Богородицы (Мазаракиевского), которые уехали из Кишинева, а также для многих старообрядцев Молдовы, которые периодически посещают здесь службы.

Публичность конструируется и посредством представления общины через форму страницы как открытого источника, а не группы, в которой можно было бы контролировать поток посетителей[30]. Страницу посещать могут все пользователи Фейсбука, хотя большинство тех, кто ставит лайки и комментирует посты, — старообрядцы. Тем не менее, у представителей других конфессий тоже есть возможность следить за обновлениями на странице, смотреть видео и фотографии, в том числе сделанные внутри храма. Что же касается комментариев «извне», то на них подробных

30. Здесь нельзя с уверенностью сказать, что такой выбор обусловлен не техническими навыками модератора. Однако для данного исследования не столь важна интенция администратора, сколько то, как созданная страница работает и обеспечивает присутствие религии в онлайн-пространстве.

ответов не дается. Иллюстрацией здесь может служить следующий диалог о старообрядцах и молоканах (см. рис. 2):

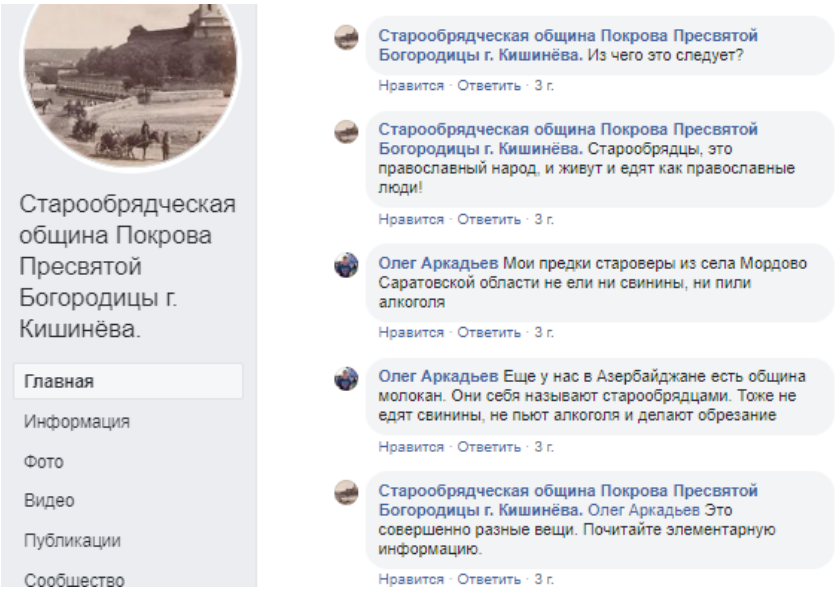


Рис. 2

Другой пример — отсутствие реакции модератора на вопрос под постом 30 апреля 2016 г. («Почему у некоторых четки Лествица висят на руке? Что это означает?»). Такая неизменная позиция модератора, на мой взгляд, может свидетельствовать о том, что, несмотря на то что технически страница открыта для всех, целевая аудитория страницы — это в первую очередь старообрядцы. Человек со стороны может наблюдать, но так, чтобы изнутри сообщества не создавалось ощущения присутствия чужого, чтобы для них эта страница все же оставалась пространством для своих.

Влияние на сообщество медиатехнологии, о котором говорит Кэмпбелл, в случае старообрядческой общины г. Кишинева прослеживается в полной мере, особенно если рассматривать практики офлайн и онлайн как дополняющие друг друга. Во-первых, присутствие религии в социальной сети позволяет оставаться включенными в сообщество бывшим прихожанам, которые не могут посещать храм из-за переезда в другой город/село. Во-вторых, в сообщество включаются старообрядцы из других городов/сел и стран, которые следят за страни-

цей — за событиями в церковной жизни кишиневской общины. В-третьих, видно, что онлайн продолжают до некоторой степени исключаться из взаимодействия представители других конфессий или, точнее, те из них, которые выходят за рамки роли молчаливого и незаметного для сообщества наблюдателя. Но, по сути, им доступна вся та же информация, что и членам общины. Отличие в том, что последним не требуется никаких дополнительных разъяснений.

Подобное выстраивание цифрового нарратива от имени кишиневской старообрядческой общины проявляет во многом сходную позицию со многими священнослужителями региона. Например, один из священников (белокриницкое согласие), с которыми мне удалось побеседовать, высказал следующее мнение о старообрядческих группах/страницах в социальных сетях: «Люди, которые обсуждают традиции в сетях, сами не сильно знают. Те, кто хорошо знают традиции, перестают это обсуждать. Люди новые в вере это обсуждают». Во время интервью он подчеркнул, что сам в социальных сетях особенности старообрядческих традиций никому не разъясняет. Однако здесь все же важно провести различение между представлением о допустимом или необходимом присутствии информации об общине в интернете и, в частности, в социальных сетях, пусть и без ответов на уточняющие вопросы «людей новых в вере», — и неприятием присутствия религии в онлайн-пространстве. Во время проведения полевых исследований в одном из старообрядческих сел Северо-Западного Причерноморья я разговаривала со священником (того же белокриницкого согласия), который не только не одобряет создания страницы своей общины в Фейсбуке, но и сам не пользуется социальными сетями, а информацию, которую встречает в интернете о старообрядческих традициях в своем селе, считает искаженной.

Если онлайн-пространство общины, конструируемое модератором страницы, видимо для всех пользователей социальной сети «Фейсбук», а исключение, хотя здесь точнее говорить о не-включении, происходит только на основании отказа отвечать на уточняющие вопросы, то лидеры других старообрядческих общин практикуют и иные стратегии закрыть от посторонних свое религиозное пространство в сети. Так, в соцсети «ВКонтакте» представление своей общины зачастую происходит в форме закрытых групп, в которые принимаются только представители того же старообрядческого согласия. Такова, например, закрытая группа по-

морской общины, о которой рассказывают в Новодвинске (Архангельская область):

> Пользователей, придерживающихся другой веры, администраторы закрытых групп не принимают — каждому, отправившему запрос, приходит сообщение, в какую общину входит пользователь. В случае обмана человек быстро вычисляется администратором[31].

Если Фейсбук дает на выбор несколько вариантов — страница (открытая информация, где у администраторов чуть больше прав, и они могут модерировать пользовательскую активность) или группа (три типа групп: открытые, закрытые и секретные), то «ВКонтакте» предоставляет выбор между открытыми и закрытыми сообществами.

Проживаемая религия в социальной сети

Другой способ обеспечить присутствие своей религии в публичном пространстве — рассказать о ней посредством представления в социальной сети повседневной жизни села, в котором большинство населения составляют представители одной этноконфессиональной общности. На страницах населенных пунктов старообрядчество представлено как проживаемая религия (*lived religion*) через сельскую повседневность. Здесь используются другие стратегии конструирования своего онлайн-пространства, а отсутствие санкций на каждую публикацию от руководства общины сказывается на выборе контента и способе его представления.

В качестве примера рассмотрим страницу села Егоровки Фалештского района Республики Молдовы в Фейсбуке[32]. Страница была создана 17 января 2011 года, к 1 октября 2019 года на страницу было подписано 83 человека, большинство из которых составляют нынешние жители села и те, кто переехал в другие города/села. В разделе «Информация» написано о времени основания села и его расположении: «Наше село Егоровка (*Egorovca*, осн.

31. Карлинер Д. Что ни дом — то обычай. Почему свой крест, платок и своя чашка важны для староверов-поморов // Заповедник. 11.04.2016 [https://zapovednik.space/material/chto-ni-dom-to-obychay, доступ от 10.09.2019].

32. Страница села Егоровки Фалештского района Молдовы [online] [https://www.facebook.com/cЕгоровка-Фалештского-района-Молдова-178933328814088/?ref=br_rs, доступ от 20.03.2020].

в 1919 году) находится в солнечной Молдавии (*Moldova*), рядом с городом Бельцы (*Bălţi*), в Фалештском районе (*Făleşti*)»[33]. Страница размещена модератором в категориях «Спорт и досуг», «Восточная православная церковь». В рубрике «История» опубликованы тексты о селе Натальи Розамириной, журналиста газеты «АиФ — Молдова» (г. Кишинев), которая в детстве жила в Егоровке. Перед рассказами о селе размещен призыв «Сохраним родное село!», и далее — «Ждем от тебя фото и видео о жизни старообрядческого села Егоровка!». Контент этой страницы открыт для всех пользователей Фейсбука, при этом основная целевая аудитория — жители Егоровки/егоровчане (к ним часто обращаются модератор и другие авторы постов).

С одной стороны, открывая эту страницу, мы сразу видим типичный способ самопрезентации небольшого населенного пункта: в качестве информационных поводов выступают праздники, смена времен года, совместные работы, начало учебного года. Целый ряд публикаций посвящен празднованию 100-летия села (подготовке, самому празднику, поздравлениям егоровчан). На странице информация подается через рубрики, типичные для SMM-стратегий: фотографии (красивые места, кадры с празднований), пост-настроение (может сопровождаться фото и обычно посвящен любви к родному селу), факт дня, статья (чаще всего это развернутый исторический экскурс), видео (преимущественно этнографический материал), нередко публикуются и заметки со стихотворениями.

С другой стороны, материал на странице дает представление о проживаемой религии: фотографии позволяют понять, насколько в общине соблюдаются предписания (например, в отношении церковной одежды, способа повязывать платок), какие праздники празднуются, какое количество человек посещает церковь, какими воспоминаниями делятся те, кто следит за обновлениями страницы. Вот несколько примеров таких постов (см. рис. 3 и рис. 4):

33. В скобках приводятся названия на румынском языке, стиль автора сохранен, см.: [https://www.facebook.com/pg/%D1%81%D0%95%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%BA%D0%B0-%D0%A4%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D1%88%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D1%80%D0%B0%D0%B9%D0%BE%D0%BD%D0%B0-%D0%9C%D0%BE%D0%BB%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B0-178933328814088/about/?ref=page_internal, доступ от 20.03.2020].

с.Егоровка Фалештского района Молдова
20 сентября
Наши односельчане в храме
В честь Праздника Рожества Богородицы.
#Егоровка
3

Рис.3

Нравится
Подписки
Поделиться
с.Егоровка Фалештского района Молдова
Главная
Информация
Фото
Видео
Публикации
Сообщество
Создать Страницу
с.Егоровка Фалештского района Молдова
28 сентября в 15:13
Крестный ход в с. Егоровка
От храма к поклонному кресту
Молдавия. 21.09.2019 г.
Смотреть с друзьями или группой
Начать совместный просмотр
14
Поделились: 7

Рис. 4

Модератор страницы вписывает село Егоровку в сеть старообрядческих общин региона (того же белокриницкого согласия). В частности, посты о соседях — это практически всегда посты о ближайших старообрядческих селах (рис. 5 и рис. 6), фотографии достопримечательностей вне села — это зачастую фотографии храмов других старообрядческих общин. На странице осуществляется информирование об истории, традициях и событиях в старообрядческих селах региона. Таким образом, одной из важных функций страницы является, очевидно, поддержание связей общины со старообрядцами белокриницкого согласия, проживающими в Северо-Западном Причерноморье.

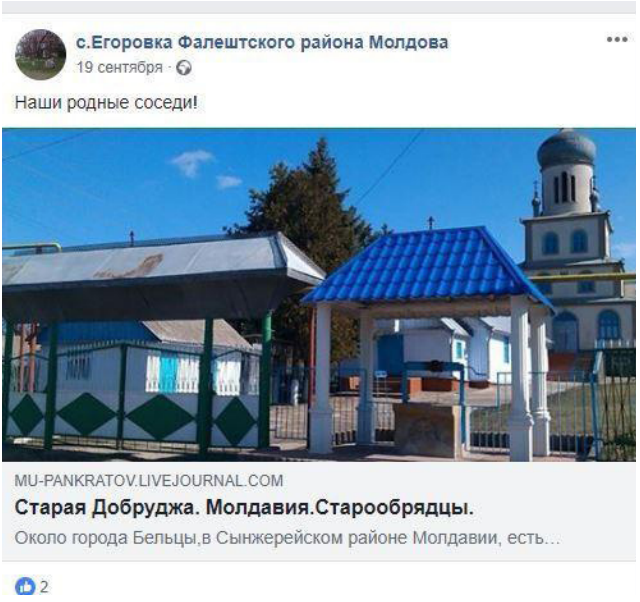


Рис. 5

Нарратив о сельской повседневности включает сюжеты не только о религиозной жизни села, но и, например, воспоминания о колхозе (рис. 7), рассказы о пчеловодстве, объявления о продаже фруктов и т.д. Однако тот факт, что наполнением страницы занимается не религиозный лидер, от которого аудитория обычно ожидает информации о церковной жизни, о правилах, характерных для той или иной старообрядческой традиции, нарратив рассматриваемой страницы скорее отражает проживаемую религию.

Рис. 6

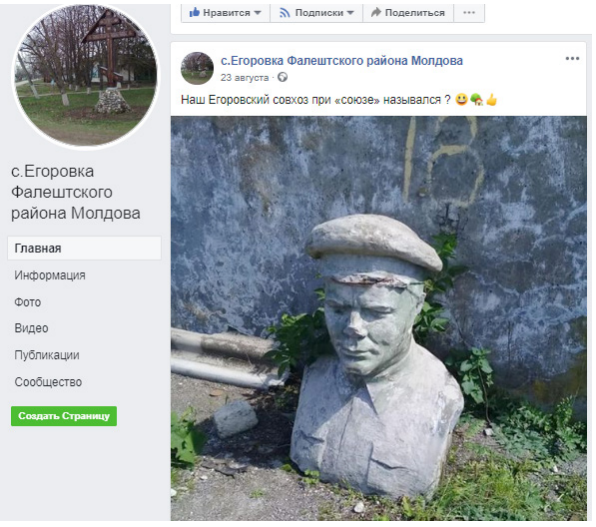


Рис. 7

Сопоставляя этот цифровой нарратив с данными полевых исследований в Егоровке, могу отметить, что на странице представлена информация о тех старообрядческих общинах, с которыми поддерживаются наиболее тесные культурные и экономические

связи. Что же касается отношения к использованию интернета и соцсетей, то именно в этом селе представлений о подобном запрете мной зафиксировано не было.

Предписание на ограничение пользования интернетом и соцсетями на время поста и/или религиозных праздников, судя по полевым материалам, распространенных в регионе, модераторы обеих из рассмотренных страниц не соблюдают. На странице Кишиневской старообрядческой общины фотографии и видеозаписи важных событий из церковной жизни публикуются на следующий день, а иногда и в день события. На странице села Егоровки часть фотографий публикуется через некоторое время после религиозного праздника, но поздравления с праздниками, как с религиозными, так и светскими, обращенные к егоровчанам, часто пишутся в день праздника. Перерывов в публикационной активности на рассмотренных страницах во время постов я не заметила.

Заключение

Несмотря на все различия как в целях, так и в способах подачи контента, в обоих случаях обеспечивается присутствие старообрядчества в онлайн-пространстве, заметного не только непосредственно внутри своей группы, но и за ее пределами. В ситуации, когда трансляция религиозных практик в социальных медиа санкционирована (как, например, это происходит в Кишиневской старообрядческой общине), большинство старообрядцев региона способствуют расширению практик в медийном пространстве. С другой стороны, среди более консервативных старообрядцев, которые соблюдают запрет на пользование социальными сетями, помещая их в один типологический ряд с телевизором и другими технологическими новшествами, о деятельности общины по расширению религиозных практик в онлайн-пространство (например, провести богослужение и после этого выложить его видеозапись на Фейсбуке) часто не известно. Однако если подача информации о религии через фотографии, видеозаписи, ссылки, короткие тексты может восприниматься как контрастирующая с более типичным религиозным дискурсом, то в социальной сети она отлично выполняет свои функции. В случае представления религии в социальных сетях через цифровой нарратив о повседневности, все перечисленные типы сообщений кажутся вполне естественными. Можно говорить о том, что «нормализация» интернета среди большинства представителей старообрядческих сообществ происходит без конструирования особых теологических дискурсов по этому поводу.

Как показывают полевые исследования, можно прогнозировать дальнейшее расширение присутствия старообрядчества в социальных сетях. Некоторые представители общин региона в интервью говорили о намерениях создавать соответствующие страницы и группы в социальных сетях, но перед ними стоит целый ряд важных вопросов, связанных с пределами конструируемого онлайн-пространства: как именно представлять свою общину в онлайн-среде, о чем стоит писать / о чем упоминать нельзя, как проводить границу с представителями других конфессий.

Живой процесс обсуждения новых норм и пределов в использовании социальных медиа наряду с актуальными практиками создания своих страниц и групп вызывают изменения и в офлайн-среде. В первую очередь это связано с осмыслением системы границ. С одной стороны, перед лицом угрозы попадания в публичное интернет-пространство в сообществах вырабатываются правила, соблюдение которых призвано обезопасить от нежеланной публичности (например, полный запрет на фотографирование или прямой запрет на использование социальных сетей). Мотивировки запретов могут варьироваться от страха осуждения или нежелания «проявлять гордыню» до стремления сохранить то, что М. Херцфельд назвал «культурной интимностью»[34]. С другой стороны, осознавая новые возможности, предоставляемые социальными медиа, многие представители старообрядческих сообществ считают важным самим создавать нарративы о своей культуре, разрушая сложившиеся стереотипы или предоставляя ту информацию о себе, которая призвана служить достоверным источником о старообрядчестве.

Библиография / References

Гергесова Л. Как живут современные старообрядцы // Русская вера. 02.01.2019 [https://ruvera.ru/articles/kak_jivut_sovremennye_staroobryadcy, доступ от 03.10.2019].

Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Церковь «ВКонтакте». Исследование самопрезентации православных приходов в социальной сети vk.com // Медиатизация культуры: конструирование новых текстов и практик: Материалы Международной научной конференции (Москва, 30 ноября — 2 декабря 2018 г.) / Сост. И.С. Душакова, Н.С. Душакова. М.: Издательский дом «Неолит», 2018. С. 36–42.

Карлинер Д. Что ни дом — то обычай. Почему свой крест, платок и своя чашка важны для староверов-поморов // Заповедник. 11.04.2016 [https://zapovednik.space/material/chto-ni-dom-to-obychay , доступ от 10.09.2019].

34. Herzfeld, M. (1997) Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State. N.Y.: Routledge.

Рыговский Д. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 19–44.

Babin, P. and Zukowski, A.A. (2002) *The Gospel in Cyberspace: Nurturing Faith in the Internet Age*. Chicago, IL: Loyola Press.

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.

Campbell, H.A. and Teusner, P.E. (2011) "Religious Authority in the Age of Internet", in R. B. Kruschwitz (ed.) *Virtual Lives: Christian Reflections,* pp. 59–68. Waco, TX: Baylor University Press.

Dawson, L. (2001) "Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies," in J. Hadden, D. Cowan (eds.) *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, Religion and the Social Order*, vol. 8, pp. 25–54. New York: JAI Press.

Digital Icons. Issue 14. Digital Orthodoxy: Mediating Post-Secularity in Russia https://www.digitalicons.org/issue14/

Dixon, P. (1997) *Cyberchurch: Christianity and the Internet*. Eastborne, UK: Kingsway Publications.

Georgalou, M. (2017) *Discourse and Identity on Facebook*. London, New York: Bloomsbury Academic.

Gergesova, L. (2019) "Kak zhivut sovremennye staroobriadtsy" [How Modern Old Believers live], *Russkaia vera* [Russian faith]. [https://ruvera.ru/articles/kak_jivut_sovremennye_staroobryadcy, accessed on 03.10.2019]

Grishaeva, E.I. et Shumkova, V.A. (2018) "Tserkov' «VKontakte». Issledovanie samoprezentatsii pravoslavnykh prikhodov v sotsial'noi seti vk.com" [Church "VKontakte". The Research of Self-Presentation of Orthodox Parishes in the Social Network vk.com], in I.S. Dushakova et N.S. Dushakova (ed.) *Mediatizatsiia kul'tury: konstruirovanie novykh tekstov i praktik: Materialy Mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ konferentsii (Moskva, 30 noiabria — 2 dekabria 2018 g.),* pp. 36–42. Moscow: Izdatel'skii dom «Neolit».

Herring, D. (2005) "Virtual as Contextual: A Net News Theology", in M.T. Højsgaard, M. Warburg (eds.) *Religion and Cyberspace*, pp. 149–165. New York: Routledge.

Herzfeld, M. (1997) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. N.Y.: Routledge.

Houston, G. (1998) *Virtual Morality: Christian Ethics in the Computer Age*. Leicester, UK: Apollos.

Karliner, D. (2016) "Chto ni dom — to obychai. Pochemu svoi krest, platok i svoia chashka vazhny dlia staroverov-pomorov", in *Zapovednik* [https://zapovednik.space/material/chto-ni-dom-to-obychay, accessed on 10.09.2019].

Laney, M. (2005) "Christian Web Usage: Motives and Desires", in M.T. Højsgaard, M. Warburg (eds.) *Religion and Cyberspace*, pp. 166–179. New York: Routledge.

Rygovskiy, D. (2019) "Tekhnika i ee reprezentatsiia kak istochnik religioznogo opyta v eniseiskom staroobriadchestve" [Technology and Its Representation as a Source of Religious Experience for Old Believers of Yenisei Region], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(4): 19–44.

Young, G. (2004) "Reading and Praying Online: The Continuity in Religion Online and Online Religion in Internet Christianity," in L.L. Dawson, D.E. Cowan, (eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, pp. 86–97. New York: Routledge.

Yus, F. (2011) *Cyberpragmatics: Internet-Mediated Communication in Context*. Amsterdam: John Benjamins.

Ольга Богданова

Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-207-234

Olga Bogdanova

Mediatization of Pastoral Care in the Russian Orthodox Church: Reasons Behind "Ask the Priest" Websites

Olga Bogdanova — Lomonosov Moscow State University (Russia). otheodorova@gmail.com

Drawing upon a few "ask the priest" websites, this article studies the mediatization of pastoral care in the Russian Orthodox Church. The study is based upon the theory of mediatized worlds in the framework of social constructivism. Various forms of communication between the priest and the audience are analyzed, as well as the reasons why both sides choose the online communication. The analysis leads to the conclusion that the mediatization of the pastoral care is due to a combination of two types of motivations: developing new forms of comfortable communication within the parish or overcoming crises that may occur in the parish. Overall, there is a certain general crisis of communication in the Russian Orthodox Church, and the actors are looking for new forms to cope with it. The use of new media is one of such strategies.

Keywords: mediatization of religion, pastoral care, mediatized world of parish, Russian Orthodox Church.

Введение

Взаимодействие Русской Православной Церкви с миром медиа в последнее время исследовалось на уровне различных структур и отдельных представителей, в том числе верующих мирян[1]. На наш взгляд, новый ракурс исследований

1. Например, *Штеле А.* В поисках нового языка: медийная стратегия патриарха Кирилла // Московский Центр Карнеги [https://carnegie.ru/2017/05/16/ru-pub-69951,

медиатизации православия — медиатизация пастырства, в частности, в том виде, в котором этот феномен представлен на сайтах, в рамках которых священники в текстовом, аудио- или видеоформате отвечают на вопросы аудитории. Исследование коммуникации со священником важно, поскольку она является одной из основных форм передачи церковной традиции, а стало быть, занимает существенное место в пространстве церковных коммуникаций.

Феномен коммуникации со священником через медиа восходит к жанру «вопрос к духовному авторитету», который имеет давнюю историю в церковной традиции, в том числе в духовной литературе («Вопросоответы: Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников» — текст середины VI в., «Вопросоответы к Фалассию» преподобного Максима Исповедника были написаны в VII в.). Его содержание — трансляция духовного аскетического опыта. Современные сайты с вопросами священнику — новый этап развития данной коммуникативной практики. В современном, насыщенном медиа обществе она переносится в цифровую среду, что создает базу для анализа способов и причин медиатизации данного типа коммуникации.

Настоящая статья посвящена исследованию причин, по которым аудитория данных сайтов и священники выбирают формат коммуникации онлайн. Мы исходим из того, что со стороны аудитории[2] есть определенный запрос на медиатизированную коммуникацию с пастырем, а со стороны священников — предложение таковой, наряду с которым может быть и свой запрос. Сочетание запроса и предложения формирует пространство медиатизированного общения, и нас интересует, каковы предпосылки его формирования. Является ли оно расширением удовлетворяющих акторов коммуникаций офлайн или свидетельствует о стремлении их переформатировать, а значит, о неудовлетворенности ими? Что формирует запрос аудитории и почему священники го-

доступ от 23.04.2020]; Luchenko, X. (2015) “Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs”, *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 14 [www.digitalicons.org/wp-content/uploads/2016/01/DI_14_6_Luchenko.pdf, accessed on 10.04.2017] и пр.

2. В дальнейшем, когда речь будет идти о пользователях сайтов, которые задают вопрос священнику, мы будем называть эту группу акторов коммуникации термином «аудитория» в значении совокупности пользователей интернет-медиа, в которых священники дают ответы на вопросы.

товы на него ответить? Исследование этих вопросов дает материал для дискуссии о том, что происходит с церковными коммуникациями и пастырством в Русской Православной Церкви сегодня. Можно ли говорить об их кризисе? Насколько традиционны модели, по которым аудитория и священники стремятся этот кризис преодолеть, используя медиа?

Обзор существующих исследований

Вопрос о предпосылках медиатизации пастырства находится на пересечении двух предметных областей. С одной стороны, речь идет об использовании медиа, значит, проблематика принадлежит области исследований медиа и религии. С другой, речь идет о новых формах пастырской деятельности, стало быть, проблематика относится к сфере изучения пастырства. Следовательно, чтобы понять степень разработанности нашей темы, мы обратились к исследованиям, которые уже были сделаны в этих предметных областях.

Взаимодействие Русской Православной Церкви и медиа рассматривалось в целом ряде работ, посвященных как внутрицерковным коммуникациям, так и взаимодействию с «внешним» миром, в том числе светскими СМИ. Значительная группа исследований касается чисто журналистской проблематики: развития медиасистемы и рынка православных СМИ[3], основных идейных трендов церковной повестки дня[4], особенностей работы православных редакций и пресс-служб[5], использования медиа для ретрансляции ценностей[6], информационных рисков[7], взаимодействия со светскими СМИ[8] и так далее.

3. Luchenko, X. “Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs”.
4. *Штеле А.* В поисках нового языка: медийная стратегия патриарха Кирилла.
5. *Ткаченко Л.А.* Медиацентр епархии: сущностные характеристики и особенности функционирования (на примере православных епархий Западной Сибири). Дисс… канд. филол. наук. Екатеринбург, 2015.
6. *Гришаева Е.И., Шумкова В.А.* Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 283–300.
7. *Жуковская Е.* Управление рисками в информационной политике института церкви (на примере Московского патриархата). Дисс… канд. соц. наук. М., 2016.
8. *Доброхотова М.А.* Роль СМИ в позиционировании Русской Православной Церкви в российском обществе 2000-х годов //Вестник Пермского университета. 2012. № 1. С. 289–297.

В области социологии теоретические основания для исследования взаимодействия религиозных сообществ с миром медиа рассматриваются достаточно подробно, в частности, в русле теории медиатизации религии. В российской научной литературе ее развитие и критику исследуют Е.И. Гришаева[9] и Е.А. Островская[10]. Однако в этих исследованиях акцент сделан не на коммуникации онлайн, а на других вопросах.

Эмпирическое исследование коммуникации религиозных акторов в интернете подробно рассматривается в статье Е.А. Островской «Интернет-медиатизация исповеди в среде православных сетевых *vk.com* сообществ» и ее совместном исследовании с Е.В. Алексеевой «Исповедь в цифровом пространстве: единицы структурированного наблюдения». Пожалуй, на сегодняшний день это единственный текст, в котором упомянуты рубрики типа «Вопросы священнику», являющиеся предметом нашего исследования[11]. Однако сама статья посвящена проблеме репрезентации темы исповеди на онлайн-площадках екатеринбургских приходов (страницах в социальной сети «ВКонтакте»)[12]. Различным форматам присутствия Русской Православной Церкви в интернет-среде посвящен сборник *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World* под редакцией М. Суслова[13]. Ряд работ касается связи священства и СМИ, однако они не затрагивают вопросы пастырских практик. К примеру, статья М.Е. Морозова «Образ священника в средствах массовой информации»[14] посвящена образу священника в медиа (в том числе онлайн) и не затрагивает пастырские практики.

Проблематике пастырства посвящены работа Н.Н. Емельянова «“Жатвы много, а делателей мало”: Проблема взаимодей-

9. *Гришаева Е.И.* Возможности и границы применения теории медиатизации к исследованию религии в публичном пространстве: опыт скандинавских стран // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 1. С. 132–141.

10. *Островская Е.А.* Медиатизация православия — это возможно? // Мониторинг общественного мнения. № 5 (153) сентябрь-октябрь 2019 г.

11. *Островская Е.А.* Интернет-медиатизация исповеди в среде православных сетевых *vk.com* сообществ // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 3. С. 56.

12. *Островская Е.А., Алексеева Е.В.* Исповедь в цифровом пространстве: единицы структурированного наблюдения // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 4(43). С. 205.

13. Suslov, M. (ed) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World*. Ibidem-Verlag. Stuttgart

14. *Морозов М.Е.* Образ священника в средствах массовой информации // Мониторинг общественного мнения. № 6 (136), ноябрь-декабрь 2016 г. С. 184–193.

ствия священников и мирян в современной России»[15], статья П. Врублевской «Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности»[16], материалы сборника «Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности»[17] и статья Е.И. Гришаевой «Роль коммуникативных практик в формировании идентичности православных верующих»[18]. Указанные авторы рассматривают коммуникацию со священником в личном (офлайн) общении и не затрагивают вопросы онлайн-коммуникаций. Протоиерей Николай Емельянов, автор, пожалуй, самого подробного на сегодняшний момент исследования о коммуникациях со священником, утверждает, что исповедь — это единственная форма общения со священником[19]. Мы полагаем, что к этому необходимо добавить общение с пастырем через онлайн-медиа. О его востребованности свидетельствует тот факт, что на запрос «Вопросы священнику» поисковая система «Яндекс» выдает 2 млн результатов, «Гугл» — 87 млн.

Однако феномен медиатизации пастырства и интересующие нас сайты с вопросами священнику во всех вышеназванных работах не рассматриваются. Таким образом, данная статья открывает новую предметную область в исследовании проблемы медиатизации религии и, в частности, медиатизации пастырства.

Теоретическая часть

Так как речь идет о формате, который предполагает осуществление пастырской деятельности через медиа, в качестве теоретической основы для настоящего исследования мы выбрали теорию медиатизации. Она развивалась в рамках двух

15. *Емельянов Н.Н.* «Жатвы много, а делателей мало»: Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.

16. *Врублевская П.* Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности // Laboratorium. 2015. № 7(3). С. 129–144.

17. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. Александра Агаджаняна и Кати Русселе. М.: Весь мир, 2011.

18. *Гришаева Е.И.* Роль коммуникативных практик в формировании идентичности православных верующих // Научный результат. Социология и управление. 2016. Т. 2. № 4. С. 47–51.

19. *Емельянов Н.Н.* «Жатвы много, а делателей мало»: Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. С. 133.

принципиально разных подходов — институционального и социально-конструктивистского[20].

Первый строится на том, что медиа как институт подчиняют остальные социальные институты, в том числе Церковь, своей логике, из этого исходил С. Хьярвард[21]. Концепция влиятельной «логики медиа» была подвергнута критике, равно как и ряд других положений концепции[22] (на русском языке критика теории медиатизации рассмотрена Е.И. Гришаевой[23]).

Для нашего исследования существенны два момента: мы исходим из того, что сами акторы выбирают форматы коммуникации и трансформируют их (не являясь пассивными реципиентами внешней логики медиа[24]), а церковные коммуникации рассматриваем в их связи с приходскими коммуникациями, поэтому действуем в русле социально-конструктивистского подхода. В нем медиа рассматриваются в контексте всей совокупности коммуникаций социума, как один из многочисленных инструментов коммуникации[25]. Использование медиа исследуется через концепцию «медиатизированных миров»[26], то есть таких пространств жизни социума, «конституирование которых зависит от артикуляции посредством медиакоммуникации»[27]. Развивая концепцию медиатизированных миров, в своей совместной статье А. Хепп и Ф. Кротц определяли их как коммуникативную сеть — «структурированные фрагменты жизненных миров, связанных с определенным фондом интерсубъективного знания, которое непременно нужно иметь в виду, со спе-

20. Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", *European Journal of Communication* 28 (6): 616.

21. Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion: a Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* 6(1): 9–26.

22. Lövheim, M. (2011) "Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal", *Culture and Religion* 12(2): 157.

23. *Гришаева Е.И.* Возможности и границы применения теории медиатизации к исследованию религии в публичном пространстве: опыт скандинавских стран.

24. Hjarvard, S. "The Mediatization of Religion: a Theory of the Media as Agents of Religious Change".

25. Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", p. 618.

26. Krotz, F., Hepp, A. "A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and Why 'Mediatized Worlds' Are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research", *Empedocles. European Journal for the Philosophy of Communication* 3(2): 119–134.

27. Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", p. 621.

цифическими социальными практиками и культурными сгущениями (*cultural thickenings*)»[28]. В их исследовании важно не только то, как работают медиа, но и то, как действуют акторы коммуникации, которые параллельно могут быть вовлечены в коммуникации в различных форматах (то, что Лапр описывал через гетерогенность акторов коммуникации[29]). Это существенно для нашего исследования, поскольку и аудитория, и священники в принципе действуют в обоих форматах — онлайн и офлайн.

Акцент на субъектности и роли акторов коммуникации, в противовес влиятельной «логике медиа», делается в целом ряде исследований. Так, А. Хепп, описывая медиатизированный мир через концепцию коммуникативной фигурации, отмечает, что ее структурным основанием является именно констелляция акторов. В своих работах по медиатизации на важность субъектов указывали Р. Сильверстоун[30] и М. Лёвхейм[31], говоря о том, что акторы оказывают непосредственное влияние на то, как именно происходит медиатизация.

Принимая во внимание вышесказанное, мы предлагаем рассматривать совокупность приходских коммуникаций, которые осуществляются через медиа, как медиатизированный мир прихода, существующий в контексте приходских коммуникаций в целом. Под приходом мы понимаем сообщество людей, которые посещают богослужения в конкретном храме и руководствуются в духовной жизни советами священников данного храма. Поскольку священник в православной церкви реализует свою деятельность как член прихода (клирик конкретного храма) или его руководитель, коммуникации с ним мы рассматриваем как часть приходских коммуникаций и эту грань определяем как феномен медиатизированного пастырства[32], то есть пастырского попечения, которое

28. Krotz, F., Hepp, A. “A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and Why ‘Mediatized Worlds’ Are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research”, p. 120.

29. Lahire, B. (2011) *The Plural Actor*. Cambridge: Policy Press.

30. Silverstone, R. (2005) “Mediation and Communication”, in C. Calhoun, et al. (eds) *The International Handbook of Sociology*, pp. 188–207. London: Sage.

31. Lövheim, M. (2011) “Mediatisation of Religion: a Critical Appraisal”.

32. Мы рассматриваем пастырство именно в контексте приходской жизни, поскольку в православной церкви священник всегда связан с определенным приходом и нет практики абсолютного рукоположения, когда человек принимает сан вне связи с приходом. Такое понимание священства существует с древнейших времен и подтверждается, в частности, до настоящего момента актуальным Шестым правилом Халкидонского Собора (451 г.).

осуществляется с помощью инструментов медиа. При таком подходе в одних случаях пастырская деятельность осуществляется по отношению к прихожанам прихода, в котором служит священник, в других — в отношении людей, которые к данному приходу (и вообще Церкви) не относятся (по аналогии с тем, что в реальной жизни к священнику может обратиться как прихожанин, так и вообще любой человек).

В данном исследовании феномен медиатизации пастырства мы рассматриваем не с позиций результатов медиатизации (фиксации ее состояния на данном этапе) и не через анализ того, как она происходит (описание и изучение процесса), а с точки зрения того, почему она происходит в Русской Православной Церкви и что является предпосылками ее формирования с точки зрения запроса аудитории и предложения (и запроса) священников.

Для этого мы ставим задачу проанализировать намерения аудитории и отвечающих священников на основе их собственных ответов о том, почему они выбирают коммуникацию онлайн. Такое исследование даст возможность понять, является ли медиатизированное пастырство просто продолжением пастырства офлайн или запрос на него свидетельствует о неудовлетворенности коммуникациями офлайн, их кризисе и стремлении преодолеть его с помощью медиа.

Поскольку нас интересуют причины обращения к медиатизированной форме пастырства, мы обратились также к исследованиям мотиваций использования интернета представителями религиозного сообщества. В российском научном поле этой проблематикой занимались Е.И. Гришаева и А. Г. Бусыгин[33], которые изучали использование православными верующими интернет-ресурсов (сайты с вопросами священнику в данном исследовании никак не затрагивались)[34]. Данное исследование, опирающееся на теорию использования и удовлетворения (Uses and Gratification theory), фокусируется скорее на результатах обращения к интернету, а не на причинах, по которым оно происходит. Научных работ, в которых бы исследовались предпосылки медиатизации пастырства в Русской Православной Церкви, мы не нашли[35], по-

33. *Гришаева Е.И., Бусыгин А.Г.* Интернет в православном приходе: особенности взаимодействие православных пользователей с интернет-технологиями // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 1. С. 14.

34. Там же. С. 9.

35. В 2015 и в 2018 году автор данной статьи принимала участие в международной конференции «Цифровые медиа и православное пастырское попечение», которая

этому данное исследование проводилось на базе собственной методологии.

Так как в данной статье исследуется феномен медиатизированного пастырства только на современном этапе, исследование носит синхронический характер[36].

Эмпирическая база

Эмпирическую базу исследования составили опросы посетителей рубрики «Вопросы священнику» на сайте православного журнала «ФОМА» (*foma.ru*)[37] и священников, которые участвуют в проектах, в рамках которых отвечают на вопросы аудитории (анонимное анкетирование + интервью с частью священников, которые приняли участие в анкетировании).

Опрос среди посетителей сайта *foma.ru* проводился с 27 ноября 2019 года по 7 января 2020 года. Хронологические рамки опроса соответствуют периоду Рождественского поста, который был выбран как знакомый и практикующим православным христианам, и нецерковным людям ограниченный промежуток времени, располагающий человека к вопросам духовной жизни. Анкетирование проводилось следующим образом. На странице рубрики «Вопросы священнику» была размещена электронная анкета, которую предлагалось заполнить читателям (см. Приложение 1).

В анкетировании приняли участие 396 человек. Для настоящего исследования имели преимущественное значение ответы на вопросы 5, 6 и 8. Дополнительные данные, полученные в ходе опроса, позволили сделать картину более объемной и полной (сведения о степени воцерковленности аудитории и наличии или отсутствии духовника позволили связать данные о намерениях респондентов с некоторыми особенностями современной церковной жизни). На вопрос «*Почему Вы решили задать свой вопрос*

оба раза проходила в Греции. Доклады на обеих носили или общий теоретический, или прикладной характер. Предмет данной статьи косвенно затрагивался в выступлении самого автора.

36. Hepp, A. “The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the ‘Mediation of Everything’”, p. 62.

37. «ФОМА» интересен как одно из крупнейших СМИ о православии на русском языке (ежемесячная аудитория *foma.ru* — 2,5 млн читателей, подписчиков ВКонтакте — 112 тыс., в Инстаграме — 68 тыс., Одноклассниках — 39 тыс., Facebook — 17 тыс.), которое входит в ТОП-3 веб-проектов Рунета о религии в целом. По данным Яндекс.Радар на 02.04.2020 [https://radar.yandex.ru/top_list?thematic=religion].

священнику онлайн?». ответили 295 респондентов, то есть 71,9% от общего количества, эти ответы легли в основу исследования.

Как показал анализ данных, рубрика «Вопросы священнику» сайта *foma.ru* пользуется спросом у активно практикующих христианство читателей, тех, для кого вера сводится к соблюдению внешних обрядов, и тех, кто не причисляет себя ни к какой религии. 55,7% респондентов отнесли себя к практикующим православным христианам (воцерковленные, регулярно (еженедельно или несколько раз в год) участвуют в богослужениях, исповедуются и причащаются). Еще несколько человек отдельно написали, что состоят в штате прихода, поют на клиросе, участвуют в богослужениях каждое воскресенье, т. е. фактически процент воцерковленных несколько больше. 19,3% респондентов бывают в храме на Рождество и/или на Пасху и иногда заходят поставить свечи; 10,16% иногда заходят в храм «по настроению» или бывают редко. 8% не бывают в храме, но в Бога верят, 1,6% процента назвали себя атеистами, 0,3% религию не приемлют, но веру уважают. То, что последние две категории респондентов обращаются к православному священнику, отражает высокий уровень доверия населения к Русской Православной Церкви[38].

Параллельно было проведено анкетирование 50 священнослужителей Русской Православной Церкви, которые имеют опыт ответов на вопросы посетителей различных онлайн-проектов (см. Приложение 2). С 10 священниками, помимо их участия в анкетировании, мы пообщались лично и сделали глубокие интервью по поводу ответов на вопросы онлайн. Эти интервью не повлияли на общую картину, которую дала обработка анкет, но уточнили некоторые частные моменты. В ходе проведения опроса и интервью мы постарались максимально разнообразить географию служения опрошенных за счет того, что анкетирование и интервью проводились онлайн, что позволило пообщаться со священника-

38. Эти данные позволяют предположить, что в обществе есть определенный уровень доверия или, по крайней мере, интереса к церковному мнению по различным вопросам. Это соответствует данным проведенного 26 сентября — 2 октября 2019 года опроса специалистами «Левада-центра» (Деятельность общественных институтов [https://wciom.ru/news/ratings/odobrenie_deyatelnosti_obshhestvennyx_institutov/, доступ от 2.04.2020]): уровень доверия к Церкви не слишком высок (40% против 48% в 2018 году), однако его нельзя назвать слишком низким. Среди государственных органов, общественных и движений в приведенном рейтинге доверия Церковь занимает 4-е (из 19) место. Согласно данным ВЦИОМ на ноябрь 2019 года, деятельность РПЦ одобряют 62,7% россиян (Рождественский пост — 2019 [https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=10038, доступ от 1.04.2020]).

ми из разных регионов, в том числе за пределами РФ. С одной стороны, место служения не так важно, если речь идет именно об онлайн-коммуникации, с другой, нам представлялось существенным отразить, что к интернет-коммуникации прибегают священнослужители из разных типов населенных пунктов.

1,52 % опрошенных священников находятся в возрастном диапазоне от 30 до 40 лет, 32,6% — от 40 до 55 лет, 9% — от 20 до 30 и 6% — старше 55 лет. Большинство (37%) имеет стаж служения от 10 до 15 лет, 26% — от 5 до 10 лет, 15% — от 15 до 20 лет. То есть у них есть определенный стаж священнического служения и жизненный опыт. В нашем исследовании преобладает городское духовенство, однако есть также сельские и деревенские священники. В завершение общей характеристики опрошенных священников укажем, что 50% из них отвечают на вопросы в основном в рамках собственного интернет-проекта, 33% — в рамках коллективного проекта, 17% — в рамках СМИ. Встречаются случаи совмещения развития собственного проекта и сотрудничества со СМИ, однако в данном пункте мы просили тот формат ответов, который они считают основным. Священники предпочитают совмещать разные форматы ответов, прежде всего, видео и тексты. Аудиоформат пользуется наименьшей популярностью.

Результаты опроса и анализ полученных данных

По итогам анкетирования была проведена обработка ответов аудитории и священников и выделены причины, касающиеся предпосылок выхода в онлайн. Как уже было указано, со стороны аудитории в основном нас интересовали ответы на вопрос анкеты «Почему Вы решили задать свой вопрос священнику онлайн?». Вопрос был открытым, без готовых вариантов ответа, что позволило нам понять, какие причины выделяют сами респонденты. В свою очередь, выявление этих причин дало нам возможность говорить о том, каковы предпосылки формирования запроса аудитории на медиатизированный формат пастырства. В опросе священников главный вопрос, который дал данные для исследования, — «Почему Вы стали отвечать на вопросы онлайн? Что значит для Вас эта деятельность?». Он тоже был открытым. Ответы священников дали возможность выявить, почему они готовы отвечать онлайн, отзываются ли они на запросы аудитории и есть ли у них собственный запрос на медиатизированный формат общения с паствой (реальной и потенциальной).

Причины формирования запроса аудитории

Названные аудиторией причины разделились на три категории: 39,6% опрошенных назвали причины, которые препятствуют коммуникации со священником офлайн, 53,3% назвали причины, по которым их привлекает формат онлайн, 7,1% заявили о спонтанном выборе[39].

Причины, которые препятствуют коммуникации со священником в приходе, делятся на две группы: 1. причины со стороны аудитории и 2. причины со стороны прихода.

Причины, по которым для аудитории привлекателен именно формат онлайн, мы разделили на три группы: 1. возможности интернета, которые позволяют справиться с тем, что препятствует коммуникации со священником офлайн (то есть причинами из первой категории) 2. дополнительные возможности интернета, которые не связаны с обозначенными выше препятствиями, 3. спонтанный выбор (то есть когда человек задает вопрос священнику онлайн спонтанно, просто узнав, что есть такая возможность).

Совокупность причин выбора коммуникации онлайн со стороны аудитории представлена в таблице 1.

Таблица 1. Причины выбора коммуникации онлайн со стороны аудитории

Причины, препятствующие коммуникации со священником офлайн	Причины привлекательности медиатизированного пастырства
1. Причины со стороны аудитории: - психологические; - ограниченность в перемещениях.	1. Возможности интернета, которые позволяют справиться с тем, что препятствует коммуникации со священником офлайн: - доступность и оперативность; - удобство письменной формы.

39. В собранном эмпирическом материале действительно оказалось, что часть респондентов говорила исключительно о том, что препятствует приходской коммуникации со священником, а часть — о том, что привлекает их в возможности задать вопрос онлайн. Не было ответов, в которых бы содержались причины обеих категорий.

2. Причины со стороны прихода:	2. Дополнительные возможности:	
- дефицит времени у священников, - пастырская некомпетентность священников; - недостаток информации о возможностях общения со священником.	парадигма личного общения: - написать конкретному священнику; - сравнить мнения; - выговориться.	парадигма массовых коммуникаций: - читать готовые ответы; -сделать ответ на вопрос достоянием общественности.
	3. Спонтанность	

Более подробное описание причин позволит точнее увидеть, что представляет собой запрос аудитории. Начнем с причин, которые препятствуют коммуникации на приходе[40].

Психологические причины — это психологические барьеры, которые возникают из-за того, что священник воспринимается респондентами как особая фигура, общение с которой выходит за рамки привычного, а потому вызывает дискомфорт. Многие информанты отметили чувства страха, стыда и стеснения, которые возникают, если задавать вопросы священнику лично. В одном из ответов страх объяснялся гипертрофированным благоговением перед священнослужителем: «Я реально понимаю, что это Божие люди, что они под благодатью, и очень боюсь как-то не так сказать, обратиться не благоговейно». Медиатизированная коммуникация «снимает эти страхи».

Ограниченность в перемещениях связана или с болезнью, или с сильной удаленностью от храма, например, во время вахтовой работы.

Причины со стороны прихода — это дефицит времени у священников, пастырская некомпетентность и недостаток информации о возможности общения со священником.

Дефицит времени респонденты связывают с большой загруженностью священника и ситуацией, когда на приходе исповедь является единственной возможностью коммуникации со священником (на что указывает прот. Н. Емельянов, см. выше), а вре-

40. Называя причины данной категории, во многих случаях респонденты обозначали сразу несколько причин, вследствие чего было невозможно посчитать процент от общего числа ответов по каждой причине. Поэтому мы указываем только их содержание.

мени на нее оказывается недостаточно, чтобы задать имеющиеся вопросы.

Пастырская некомпетентность выражается в том, что священники не могут или не хотят ответить на вопросы, не дают людям того, что от них ожидается. По поводу ожиданий один информант подчеркнул, что в коммуникации на приходе ему недостает не только информации, но и пастырского отношения: «Чтобы дать хороший ответ, надо максимум любить людей, жалеть их и как минимум хорошо вникнуть в проблему прихожанина».

Названные пункты свидетельствуют об определенном кризисе пастырства: у людей есть на него запрос, но они сталкиваются с невозможностью его реализовать. 55,7% респондентов назвали себя воцерковленными, однако только 28% от общего числа респондентов имеют духовника (священника, у которого они регулярно исповедуются и с которым советуются о том, как будет проходить их церковная жизнь). Таким образом, значительное число людей, которые регулярно ведут церковную жизнь, не находят одного из ее основных содержаний — духовного руководства пастыря, которое, как мы указывали во Введении, является одной из основных форм приобщения человека к церковной традиции. Ситуация дефицита общения со священником и восприятие самого общения как пугающего и дискомфортного потенциально ведет к тому, что люди будут искать ответы на свои вопросы за пределами прихода, в частности, в интернете.

Что касается *недостатка информации*, этот пункт, как представляется, в большей степени касается невоцерковленных людей, у которых нет информации о том, как «технически» организовать встречу со священником. 2% респондентов ответили, что просто не знают, как прийти в храм и задать вопрос. Это свидетельствует о том, что в храмах и на приходских сайтах недостает «инструкции», как поговорить со священником или как пригласить священника домой, если нет физической возможности добраться до храма.

Оставшиеся обращения к медиатизированной форме пастырства связаны с теми возможностями, которые предоставляет интернет (см. правую колонку таблицы 1)[41].

41. В ответах респондентов, которые мы отнесли к этой категории, причины не повторяются, что дало нам возможность не только выделить содержание причин, но и посчитать, какой процент от общего числа ответов относится к каждой из них.

Возможности интернета, которые позволяют справиться с тем, что препятствует коммуникации со священником офлайн — это *доступность и оперативность ответов онлайн* (о ней говорят 15,5 % респондентов) и *удобство письменной формы* (9,3%).

Медиатизированная коммуникация со священником позволяет быстро (в формулировке одного из респондентов, «срочно, очень срочно») получить ответ на свой вопрос, затратив минимум усилий (не выходя из дома). Опираясь на собственный опыт работы редактором рубрики «Вопросы священнику» на сайте *foma.ru*, автор данной статьи свидетельствует, что часть вопросов задаются из нежелания самостоятельно искать ответы в литературе или поисковой системе. С одной стороны, есть запрос на мнение именно священника, с другой, запрос на информацию при минимуме затрат сил и времени. И, конечно, интернет решает проблемы с общением у тех, кто в силу чисто физических причин не может добраться до храма. Письменный формат снимает чувство стыда и страха за счет того, что предоставляет возможность анонимности. Кроме того, письменное общение позволяет спрашивающему достаточно полно и структурированно сформулировать свой вопрос, а отвечающему — воспринять вопрос и подготовить ответ, а значит, решить проблему дефицита времени у священников на приходе.

Впрочем, отметим некоторый разрыв между желаемым и действительным, на который указывали А. Хепп и Ф. Кротц. В реальной жизни священник может быть не всегда доступен, но если происходит исповедь или беседа, взаимодействие с ним осуществляется здесь и сейчас. В случае коммуникации онлайн-аудитория обладает перманентной возможностью обратиться к священнику (отправив вопрос на сайт через специальную форму), однако это не гарантирует, что священник сможет немедленно ответить. Кроме того, есть вероятность, что по техническим причинам вопрос не попадет к священнику. Налицо феномен дисперсии коммуникации, о котором говорили Хепп и Кротц: медиа дают возможность коммуницировать с человеком, который в данный момент не присутствует рядом с тобой, но который может обратиться к составленному тобой письму спустя некоторое время[42], а значит, на поверку лишено интерактивности, которая есть в личном общении. Отсутствие интерактивности коммуника-

42. Krotz F., Hepp A. “A Concretization of Mediatization: How ‘Mediatization Works’ and Why Mediatized Worlds Are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research”.

ции делает невозможным живой диалог со священником. Кроме того, если беседа офлайн может сопровождаться совместной молитвой или исповедью, формат онлайн лимитирован рамками ответа на вопрос. По сути, обращение к медиатизированному формату коммуникации не дает ответа на основной запрос — личной коммуникации со священником. Кроме того, оно не обеспечивает собственно пастырского руководства в течение долгого времени и деперсонализировано.

Дополнительные возможности интернета, которые не связаны с преодолением кризисных моментов приходской коммуникации, развиваются в двух парадигмах — личного общения и массовой коммуникации.

К *парадигме личного общения* относятся три возможности, которые теоретически могут быть реализованы на приходе: написать конкретному священнику (о ней написали 4,6% респондентов), сравнить мнения (5,4%) и выговориться (7%).

Возможность *написать конкретному священнику* — это аналог поездки к конкретному духовному лицу. Возможность *сравнить мнения* привлекательна тем, что в онлайне сделать это менее затратно, чем ходить по разным храмам.

Небезынтересно, что в некоторых случаях ответ священника онлайн априори рассматривается как внушающий большее доверие. Показательным в этом плане нам кажется следующее высказывание: «Я из очень православной семьи, с перегибами. Мне кажется, меня всю жизнь обманывали насчет православия. Хотелось бы узнать правду о некоторых вещах». Оно свидетельствует о том, что человек, с детства знакомый с православием не в теории, а на практике, понимающий, где и как найти священника и договориться с ним о разговоре, полагает, что священники, которых он может встретить в реальной жизни, недостаточно авторитетны для того, чтобы узнать у них правду. Поэтому он обращается к совершенно незнакомому священнику онлайн с самым животрепещущим для себя вопросом.

Потребность *выговориться* связывается респондентами не с тем, что на приходе нет возможности пообщаться, а с тем, что в принципе не с кем поговорить о том, что волнует. Исследование вопросов, которые поступили в период Рождественского поста на сайт foma.ru, показывает, что 56,1% из них не касаются церковной тематики, 50,5% нецерковных вопросов касаются взаимоотношений, а 13,7% — сложных психических состояний. Некоторые обращения в рубрику — попытка выговориться, расска-

зать о наболевшем, попросить участия и молитв в ситуации, когда больше прийти не к кому. К этой категории относятся в том числе вопросы от людей, которые находятся в крайне тяжелом психологическом состоянии, в том числе на грани суицида (вопросы типа «Батюшка, благословите совершить суицид», «Что делать, если посещают мысли о самоубийстве?» и пр.). Обращение на сайт с может быть первой встречей людей с Церковью и существенно, что обращаются они именно к священнику.

Можно предположить, что желание писать конкретному священнику или сравнить мнения свидетельствует о стремлении к переформатированию коммуникаций со священством, однако это неверно. В православии неопровержимыми авторитетами являются текст Священного Писания, догматы и каноны, в текстах святых содержатся описания их личного духовного опыта и стратегий духовной жизни, с которыми христианин может сверяться. Монах полностью переходит в послушание к своему духовнику, у мирянина есть возможность консультации с разными духовными авторитетами. Уже в конце XIX века в России существовала практика, помимо исповеди на приходе, ездить за советом к старцам или писать им письма. Не углубляясь сейчас в исследование этого типа взаимодействия, отметим, что плюрализм мнений во второстепенных (не догматических и не канонических) вопросах внутри церковного сообщества традиционен и допустим. И в этом смысле речь идет, опять-таки, не более чем о воспроизведении существовавшей в Церкви парадигмы коммуникации.

К парадигме массовых коммуникаций *относятся возможность читать готовые ответы* (об этом сказали 10,8% респондентов) и *сделать ответ достоянием общественности* (0,7%). Эти возможности могут быть реализованы только через медиа и трансформируют коммуникацию со священником из приватной в массовую, когда содержание коммуникации становится доступно другим людям. Это сознательный выбор аудитории. Два информанта написали, что задали свой вопрос онлайн, поскольку им показалось, что ответ может быть интересен и другим пользователям: «Посчитала, что для других ответ на этот вопрос может также стать полезным». Это интересно в том смысле, что человек сразу ориентируется на парадигму массовой коммуникации и воспринимает ответ на свой вопрос как обращенный не только к нему лично, но и ко всей потенциальной аудитории СМИ, через которое вопрос был задан.

О *спонтанности* как причине обращения к медиатизированной коммуникации со священником заявили 7,1% респондентов. Они случайно зашли на сайт и решили воспользоваться возможностью, не обозначив конкретные мотивы. Существенно, что они сделали выбор не в пользу чтения информации в сети, а в пользу обращения именно к православному священнику. Это совпадает с выводом Хейди Кэмпбелл. На основе изучения христианской блогосферы она делает вывод о том, что, хотя в более ранних работах по поводу религиозных авторитетов в цифровой среде говорилось о том, что она бросает религиозным авторитетам вызов и оспаривает их, на самом деле, «интернет, напротив, может служить укреплению религиозных авторитетов»[43].

Это мы можем наблюдать на примере рубрики «Вопросы священнику» сайта *foma.ru*: священников признают авторитетными не только воцерковленные читатели, но и невоцерковленные (44,3% респондентов). Примечательно, что и воцерковленные, и невоцерковленные респонденты считают священников авторитетами не только в вопросах, относящихся к духовной жизни: 56,1% поступивших на сайт за период исследования вопросов не касаются церковной жизни. Священника спрашивают о сложных ситуациях взаимоотношений в семье и на работе, выходе из непростых психологических состояний, лечении психических болезней и т. п., и эти вопросы должны были бы быть адресованы соответствующим специалистам. Это говорит о том, что аудитория признает священника авторитетом в принципе, не только по церковным вопросам.

Эти данные коррелируют с результатами приведенных выше социологических опросов, которые говорят, что в российском обществе есть определенный уровень доверия или, по крайней мере, интереса к церковному мнению по различным вопросам.

Итак, у аудитории есть запрос на пастырское руководство и личное общение со священником. Священник и для воцерковленных, и для невоцерковленных людей представляется авторитетом, на мнение которого ориентируются и которому доверяют.

Однако ряд причин на данный момент является препятствием для коммуникации со священником на приходе в том виде, в котором она понятна, удобна и доступна аудитории. Из-за особого отношения к священству люди испытывают перед ним

43. Campbell, H. (2010) "Religious Authority and the Blogosphere", *Journal of Computer-Mediated Communication* 15: 269.

страх и робость, возникает психологический барьер перед личной коммуникацией. В ряде случаев трудности возникают, когда человек физически не может добраться до храма или не знает, как поговорить со священником на приходе или пригласив его к себе домой. Кроме того, особенности организации приходской жизни в ряде храмов таковы, что на разговор со священником отводится недостаточное количество времени. В некоторых случаях сами священники не хотят или не могут ответить на вопросы людей, бывает, что образ священника, с которым человек сталкивается в реальной жизни, не соответствует желаемому образу.

Все это в совокупности приводит к неудовлетворенности аудитории коммуникациями на приходе и поиску путей ее преодоления. Для этого аудитория обращается к возможностям интернета, поскольку сегодня это привычный и понятный инструмент коммуникации. Так формируется запрос на медиатизированный формат общения со священником, который видится удобным, доступным и способным дать личную коммуникацию в том объеме, в котором люди недополучают ее на приходе. Коммуникации со священником онлайн привлекательны для аудитории и как менее затратный способ получения необходимой информации: узнать мнение конкретного священника или сравнить мнения нескольких можно не выходя из дома, а анонимность снимает психологические барьеры.

Ответы респондентов обнаруживают отсутствие критичности аудитории к возможностям коммуникации онлайн. При этом от внимания аудитории ускользает парадоксальность запроса: получить полноценное личное общение, медиатизировав его, невозможно. И на поверку медиатизированная коммуникация вовсе не обладает безграничными возможностями, но имеет собственные ограничения.

Резюмируя сказанное выше, запрос аудитории на медиатизированное пастырство складывается из двух составляющих — запроса на личное общение с пастырем и на понятный, удобный и доступный его формат.

Причины, по которым священники общаются с прихожанами в онлайне

Причины, по которым священники отвечают онлайн, делятся на две категории — отклик на запрос аудитории и собствен-

ный запрос на медиатизированный формат. Совокупность причин по группам представлена в таблице 2[44].

Таблица 2. Причины выбора коммуникации онлайн со стороны священства.

Отклик на запрос аудитории	Запрос священства
1. Пастырство онлайн — часть миссии. 2. Ответ на запрос конкретных медиа и церковной администрации.	1. Запрос на расширение возможностей миссионерства. 2. Запрос на увеличение аудитории. 3. Запрос на решение личных проблем.

Отклик на запрос аудитории формируется либо непосредственно как реакция священника на запрос (когда ответы на вопросы онлайн рассматривается как часть миссионерской работы), либо косвенно (когда к священнику обращаются представители конкретных медиа или церковной администрации[45]).

Все священники, которые приняли участие в опросе, говорили, что ответы в интернете — продолжение их пастырской работы в приходе: «Миссия в интернете, исполнение заповеди «Итак идите, научите все народы (Мф, 28:19), закономерное продолжение пастырского служения или ее составляющая». Рассуждая о запросах аудитории, священники говорят о том, что сегодня многим людям привычен именно формат общения в переписке онлайн, и они стараются соответствовать формату: «Очевидно, что в этом есть необходимость: люди задают достаточно много вопросов, свидетельствующих о том, что по каким-то причинам они не могут получить соответствующие ответы у себя в приходе или просто не решаются пока прийти в храм»; «Это отклик на запрос времени и людей».

В некоторых случаях начало работы в интернете является ответом на прямую просьбу СМИ или иных проектов, в которые люди пишут с вопросами священнику. По сути, это все тот же ответ на за-

44. Поскольку в одном и том же ответе часто содержались несколько причин, процент ответов по каждой причине посчитать невозможно, поэтому мы выделили причины с точки зрения их содержания.

45. В частности, рубрика «Вопросы священнику» сайта foma.ru возникла из-за того, что в журнал и Синодальный информационный отдел стали приходить вопросы с просьбой дать на них ответ священника.

прос аудитории, только опосредованный представителями медиа и священноначалия: «Откликнулся на просьбу СМИ»; «Ко мне обратились из проекта „Батюшка онлайн“, с удовольствием откликнулся. Помощь людям — важная часть священнического служения». Сюда же мы отнесли случаи, когда священнику предлагали отвечать на вопросы онлайн представители церковной администрации: «Мне было предложено священноначалием нашей епархии: я согласился!».

Собственный запрос священства формируется из трех составляющих — запроса на *расширение миссии*, на *расширение аудитории* и на *решение личных проблем*.

Запрос на расширение миссии является следствием постоянного поиска новых форм трансляции церковной традиции, который осуществляется на протяжении всей истории Церкви и присутствует в деятельности священника перманентно. Иногда он связан с частными обстоятельствами служения священника в приходе, где возможности для миссии ограничены: «Хотелось расширить аудиторию для проповеди во время служения на закрытом острове»; «Это помогает людям и мне. Мне дает огромный опыт, а для людей интернет-проповедь — ступень на пути к Богу и Церкви»; «Отсутствие пастырской востребованности в офлайне. Реализация миссионерского зуда и призыва Христа идти научить все народы».

Запрос на увеличение аудитории связан с финансовой составляющей жизни храма, в котором служит священник. Когда говорят о продвижении того или иного бренда или лица в социальных сетях, обычно имеется в виду прямая коммерческая выгода. Расширение аудитории актуально для пастырей, назначенных настоятелями строящихся храмов, потому что дает потенциальную возможность найти благотворителей (спонсоров) для строительства храма, что в непростых финансовых условиях оказывается очень нужным: «Возможность заводить новые знакомства. Сбор средств на восстановление храма и епархиальную социальную деятельность» (при этом само участие в проектах, подразумевающих ответы на вопросы аудитории, как правило, осуществляется безвозмездно (нерегулярное или недостаточное финансирование — одна из характерных черт работы православных СМИ)).

Запрос на решение личных проблем, например, преодоление личных кризисов через помощь людям. В некоторых случаях это рассматривается и как развлечение. Как написал один респондент: «От скуки».

Итак, предпосылки медиатизации пастырства со стороны священников складываются из двух составляющих — ответа на запрос аудитории (прямой или опосредованный медиа и церковной администрацией) и собственного запроса священника. Собственный запрос священников, как и запрос аудитории, связан со стремлением преодолеть некоторые ограничения и кризисные моменты приходской и личной жизни.

Существенно, что священники стремятся к тому, чтобы человек в итоге пришел в храм. В отличие от аудитории, они не видят в медиатизированном формате коммуникации полноценной замены личному общению, медиатизированная форма пастырства воспринимается ими как временный, промежуточный этап. В ответах, которые они дают в интернете, часто встречается призыв не оставаться онлайн, а приобщиться к церковной жизни в реальности. 38 опрошенных священников сказали, что у них были случаи, когда после общения на сайте завязывалось личное общение и человек приходил в храм.

Обсуждение результатов и выводы

Исследование предпосылок медиатизации пастырской деятельности в Русской Православной Церкви на современном этапе привело нас к следующим выводам. Медиатизация пастырства возникает из соединения двух типов причин: со стороны аудитории (паствы, в том числе потенциальной) и со стороны священства. Причины со стороны аудитории мы рассматриваем как ее запрос на пастырство в медиатизированной форме, причины с позиций священства — как отклик на запрос аудитории и собственный запрос.

Запрос аудитории складывается из двух составляющих: запроса на личное общение с пастырем и запроса на понятный и удобный формат такого общения.

В основе запроса аудитории на медиатизированный формат общения со священником лежит неудовлетворенность приходскими коммуникациями, связанная с их кризисом. Неудовлетворенность связана с дефицитом времени и пастырской некомпетентностью некоторых священников. Также препятствиями для коммуникаций являются собственные психологические барьеры аудитории, в том числе связанные с восприятием священника как особой фигуры. В ряде случаев препятствием для коммуникации служит недостаточная информированность о том, как можно пообщаться со священником.

Обращение к медиа — попытка преодолеть этот кризис с помощью доступных и понятных инструментов, компенсировать то, чего недостает в общении в приходе. Это не радикальная трансформация существующего типа коммуникаций: во многом медиатизированный формат представляет собой продолжение приходских коммуникаций (люди обращаются с вопросами все-таки к священнику).

Медиа воспринимаются как инструмент, который позволяет преодолеть причины, препятствующие приходской коммуникации (связанные и с ее организацией в приходе, и с доступностью прихода, и с психологическими трудностями), а также который дает дополнительные возможности. И если преодоление недостатков приходской коммуникации связано с поиском удобного личного общения со священником, поиск дополнительных возможностей приводит, в том числе, к переходу в область массовых коммуникаций (можно читать ответы на чужие вопросы, а ответ на свой вопрос сделать публичным). В ряде случаев обращение к медиатизированной коммуникации со священником происходит спонтанно, когда человек решает воспользоваться случайно обнаруженной возможностью.

К возможностям медиакоммуникаций аудитория относится недостаточно критично, в частности, упускается из виду, что этот вид коммуникаций имеет свои ограничения и не может служить полноценной заменой личному общению и тем более пастырскому руководству.

Предпосылки медиатизации пастырства со стороны священников — это ответ на прямой или опосредованный запрос аудитории и собственный запрос, который связан со стремлением преодолеть некоторые ограничения и кризисные моменты приходской и личной жизни. И в ответе на запрос аудитории, и при формировании собственного запроса для священников, прежде всего, существенны миссионерские возможности, которые дают медиа. В медиа священники видят инструмент, который дает возможность реализовать свой пастырский потенциал и в конечном итоге привести человека к нормальной приходской жизни. В отличие от аудитории, священники не воспринимают медиатизированный формат коммуникации как полноценную замену личному общению, медиатизированная форма пастырства рассматривается ими как временный, промежуточный этап.

Таким образом, мы можем говорить о том, что предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику и медиати-

зация пастырства связаны и с личными причинами со стороны аудитории и священников, и с определенным кризисом приходских коммуникаций в Русской Православной Церкви. Акторы общения не претерпевают этот кризис пассивно, но ищут возможности его преодолеть, используя возможности медиа. При этом происходит определенная трансформация коммуникаций со священником, в частности, из личных они переходят в область массовых коммуникаций.

Вопрос, который выходит за рамки данного исследования, — является ли использование медиа единственной моделью, которую используют акторы для преодоления данного кризиса, или наряду с этим они используют и другие стратегии, и какие из них признаются наиболее эффективными.

В диахроническом аспекте на основе материалов данной статьи можно исследовать вопрос о том, каким образом шло преодоление кризисов в предыдущие эпохи и насколько типичны для Церкви те модели, которые реализуются сейчас. В дальнейшем изучение сайтов, на которых аудитория задает вопросы священникам, может дать богатый материал из области психологии, организации приходской жизни и пастырской практики на современном этапе, восприятия священства, специфики пастырского попечения в медиа и по целому ряду новых тем и представляется перспективной областью исследований.

Библиография / References

Врублевская П. Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности // Laboratorium. 2015. № 7(3). С. 129–144.

Гришаева Е.И. Возможности и границы применения теории медиатизации к исследованию религии в публичном пространстве: опыт скандинавских стран // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 1. С. 132–141.

Гришаева Е.И. Роль коммуникативных практик в формировании идентичности православных верующих // Научный результат. Социология и управление. 2016. Т. 2. № 4. С. 47–51.

Гришаева Е.И., Бусыгин А.Г. Интернет в православном приходе: особенности взаимодействия православных пользователей с интернет-технологиями // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 1. С. 3–15.

Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 283–300.

Доброхотова М.А. Роль СМИ в позиционировании Русской Православной Церкви в российском обществе 2000-х годов // Вестник Пермского университета. 2012. № 1. С. 289–297.

Емельянов Н.Н. «Жатвы много, а делателей мало»: Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.

Жуковская Е. Управление рисками в информационной политике института церкви (на примере Московского патриархата). Дисс... канд. соц. наук. М., 2016.

Морозов М.Е. Образ священника в средствах массовой информации // Мониторинг общественного мнения. № 6 (136), ноябрь-декабрь 2016 г. С. 184–193.

Островская Е.А. Интернет-медиатизация исповеди в среде православных сетевых *vk.com* сообществ // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 3. С. 45–58.

Островская Е.А. Медиатизация православия — это возможно? // Мониторинг общественного мнения. № 5 (153) сентябрь-октябрь 2019 г.

Островская Е.А., Алексеева Е.В. Исповедь в цифровом пространстве: единицы структурированного наблюдения // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 4(43). С. 204–212.

Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. Александра Агаджаняна и Кати Русселе. М.: Весь мир, 2011.

Ткаченко Л.А. Медиацентр епархии: сущностные характеристики и особенности функционирования (на примере православных епархий Западной Сибири). Дисс... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2015.

Штеле А. В поисках нового языка: медийная стратегия патриарха Кирилла // Московский Центр Карнеги [https://carnegie.ru/2017/05/16/ru-pub-69951, доступ от 23.04.2020].

Agadzhanian, A., Russele, K. (eds) (2011) *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti* [Parish and the Community in the Contemporary Orthodoxy: the System of Roots of the Russian Religiosity]. M.: Ves′ mir.

Campbell, H. (2010) "Religious Authority and the Blogosphere", *Journal of Computer-Mediated Communication* 15: 251-276.

Dobrokhotova, M.A. (2012) "Rol′ SMI v pozitsionirovanii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v rossiiskom obshchestve 2000-kh godov" [The Role of Mass Media in the Positioning of the Russian Orthodox Church in Russian Society in 2000s], *Vestnik Permskogo universiteta* 1: 289–297

Emel′ianov, N.N. (2019) *"Zhatvy mnogo, a delatelei malo": Problema vzaimodeistviia sviashchennikov i mirian v sovremennoi Rossii* ["The Harvest Truly is Plentiful, but the Laborers are Few": The Problem of the Interaction Between Priests and Parishioners in the Modern Russia]. M.: Izd-vo PSTGU.

Grishaeva, E.I. (2016) "Rol′ kommunikativnykh praktik v formirovanii identichnosti pravoslavnykh veruiushchikh" [The Role of Communication Practices in the Shaping up of the Identity of Orthodox Believers], *Nauchnyi rezul'tat. Sotsiologiia i upravlenie* 2(4): 47–51.

Grishaeva, E.I. (2018) "Vozmozhnosti i granitsy primeneniia teorii mediatizatsii k issledovaniiu religii v publichnom prostranstve: opyt skandinavskikh stran" [Possibilities and Limits of the Application of the Theory of Mediatization to the Investigation of the Religion in the Public Space: the Experience of Scandinavian Countries], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* 1: 132–141.

Grishaeva, E.I., Busygin, A.G. (2020) "Internet v pravoslavnom prikhode: osobennosti vzaimodeistvie pravoslavnykh pol′zovatelei s internet-tekhnologiiami" [Internet in

the Orthodox Parish: Peculiarities of Interaction Between Orthodox Users and Internet Technologies], *Nauchnyi rezul'tat. Sotsiologiia i upravlenie* 6(1): 3–15.

Hepp, A. (2013) "The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'", *European Journal of Communication* 28 (6): 615–629.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion: a Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* 6(1): 9–26.

Krotz, F., Hepp, A. "A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and Why 'Mediatized Worlds' Are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research", *Empedocles. European Journal for the Philosophy of Communication* 3(2): 119–134.

Lahire, B. (2011) *The Plural Actor*. Cambridge: Policy Press.

Lövheim, M. (2011) "Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal", *Culture and Religion* 12(2): 153–166.

Luchenko, X. (2015) "Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs", *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 14 [www.digitalicons.org/wp-content/uploads/2016/01/DI_14_6_Luchenko.pdf, accessed on 10.04.2017].

Morozov, M.E. (2016) "Obraz sviashchennika v sredstvakh massovoi informatsii" [The Image of Priest in Mass Media], *Monitoring obshchestvennogo mneniia* 6(136): 184–193

Ostrovskaia, E.A. (2018) "Internet-mediatizatsiia ispovedi v srede pravoslavnykh setevykh vk.com soobshchestva" [Internet Mediatization of the Confession in the Milieux of the Orthodox Internet Vk-Communities], *Logos et Praxis* 17(3): 45–58.

Ostrovskaia, E.A. (2019) "Mediatizatsiia pravoslaviia — eto vozmozhno?" [Mediatization of Orthodoxy, Is It Possible?], *Monitoring obshchestvennogo mneniia* 5(153): 300–318.

Ostrovskaia, E.A., Alekseeva, E.V. (2018) "Ispoved′ v tsifrovom prostranstve: edinitsy strukturirovannogo nabliudeniia" [Confession in Digital Space: Units of Structured Observation], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 4(43): 204–212

Shtele, A. (2017) "V poiskakh novogo iazyka: mediinaia strategiia patriarkha Kirilla" [Looking for the New Language: the media strategy of The Patriarch Kirill], *Carnegie.ru* [https://carnegie.ru/2017/05/16/ru-pub-69951, accessed on 23.04.2020].

Silverstone, R. (2005) "Mediation and Communication", in C. Calhoun, et al. (eds) *The International Handbook of Sociology*, pp. 188–207. London: Sage.

Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World*. Ibidem-Verlag. Stuttgart.

Tkachenko, L.A. (2015) *Mediatsentr eparkhii: sushchnostnye kharakteristiki i osobennosti funktsionirovaniia (na primere pravoslavnykh eparkhii Zapadnoi Sibiri) Diss... kand. filol. nauk* [Media Center of the Diocese: Main Features and Specific of its Functioning (on the Example of Orthodox Dioceses of Western Siberia)). PhD in Philology]. Ekaterinburg.

Vrublevskaia, P. (2015) "Issleduia tserkovnuiu obshchinu v malom gorode: rol′ sviashchennika i drugie aspekty pravoslavnoi obshchinnosti" [Studying the Orthodox Community in a Small City: the Role of Priest, and Other Aspects of the Orthodox Communality], *Laboratorium* 7(3): 129–144.

Zhukovskaia, E. (2016) Upravlenie riskami v informatsionnoi politike instituta tserkvi (na primere Moskovskogo patriarkhata). Diss. sots. nauk. [The Management of Risks in the Informational Politics of the Church Institution (on the Example of the Moscow Patriarchate. PhD in Sociology)]. Moscow.

Приложение 1. Анкета для читателей сайта *foma.ru*

1. Пол (мужской/женский).
2. Возраст.
3. Образование.
4. Место жительства.
5. Воцерковленный ли Вы человек? (А. Да, примерно каждую неделю участвую в богослужениях, исповедуюсь и причащаюсь не реже раза в месяц, Б. Да, несколько раз в год участвую в богослужениях, исповедуюсь и причащаюсь. В. Бываю в храме на Рождество и/или на Пасху, иногда захожу поставить свечи. Г. Иногда захожу в храм «по настроению». Д. Нет, но в Бога верю. Е. Я атеист. Ж. Свой вариант).
6. Если ли у Вас духовник (священник, которому Вы регулярно исповедуетесь)? (Да/Нет)
7. О чем Ваш вопрос? (О духовной жизни/Другое)
8. Почему Вы решили задать свой вопрос священнику онлайн?

Приложение 2. Анкета для священнослужителей

1. Ваш возраст.
2. Стаж священнического служения.
3. Место служения (город, поселок, деревня в России, Белоруссии, Украине, в стране СНГ или в другой стране).
4. Вы женатый священник, целибатный или монах?
5. Вы отвечаете на вопросы онлайн? (Возможно несколько вариантов ответа.)
6. Вы отвечаете на вопросы онлайн в рамках собственного проекта (свой сайт/канал) / в рамках коллективного проекта, в котором священники отвечают на вопросы / в рамках СМИ (возможно несколько вариантов)?
7. Формат Ваших ответов — это текст, аудио или видео? (Возможно несколько вариантов.).
8. Почему Вы стали отвечать на вопросы онлайн? Что значит для Вас эта деятельность?
9. В чем для Вас основные отличия ответов на вопросы онлайн и лично? В чем Вы видите плюсы и минусы ответов в формате онлайн?
10. На Ваш взгляд, почему люди предпочитают спросить священника онлайн, а не вживую?

11. Замечаете ли Вы тематические отличия между вопросами, которые Вам задают лично (в беседах, на исповеди) и онлайн? Есть ли тенденция, что вопросы онлайн по каким-то темам превалируют? Какие это темы?
12. Были ли случаи, когда после онлайн-общения завязывалось личное (встреча, переписка) или Вы узнавали, что человек, который до того не был церковным, пошел в храм?

Софья Тихонова, Елена Медведева

Holy Selfie в католицизме и православии: сравнительный анализ нового визуального канона

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-235-262

Sophia Tikhonova, Elena Medvedeva

Holy Selfie in Catholicism and Eastern Orthodoxy: A Comparative Analysis of a New Visual Canon

Sophia Tikhonova — Saratov National Research State University named for N.G. Chernyshevsky (Saratov, Russia). segedasv@yandex.ru

Elena Medvedeva — Saratov State Medical University named after V.I. Razumovsky (Saratov, Russia). fargonom@mail.ru

Analyzing the visual content from Instagram, the article addresses the phenomenon of "holy selfie" as a way of expressing religious identity used by Orthodox and Catholic adepts. Selfie as a technique of online self-presentation allows believers to report about their connections to sacred places, persons, events and objects. Despite the disapproval of Orthodox and Catholic priests, taking a selfie is a way to consolidate religious communities around offline religious experience. The articles draws upon the conceptual and methodological analysis of studies focused on selfies and the representation of religion in the media and uses content analysis of 200 selfies presented in the open Instagram segment, as well as the opinions by Catholic and Orthodox priests about selfie. The analysis shows, firstly, that, in the holy selfie, the memorial and communicative functions are merged together. Secondly, we can distinguish between the two fundamentally different "visual canons of selfies" elaborated by Orthodox and Catholic users. Both "canons", despite their spontaneous origins as expressing

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Researches, the project "The Social Construction of Historical Memory in the Digital World" (№ 19-011-00265).

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект «Социальное конструирование исторической памяти в цифровом мире» (№ 19-011-00265).

existential and communicative needs of the believers, are shaped by the media policies of the respective religious institutions.

Keywords: religion, selfie, "holy selfie," Eastern Orthodoxy, Catholicism, commemoration, media memory, canon.

Введение

Сегодня цифровая фотография является важным инструментом визуальной коммуникации в медиасреде. Инициированные ею способы создания, распространения, разглядывания и оценки визуального контента трансформируют среду социальных медиа, порождая новые жанровые каноны, системы устойчивых жанровых признаков. Селфи как вид контекстного автопортрета аккумулирует практики самопознания, конструирования идентичности и самовыражения пользователей, однако как разновидность постфотографии (изменения культурной сущности фотографии цифровыми технологиями[1]) не сводится только к изображению, но включает в себя способы его создания, редактирования, иллюстрирования и тиражирования. Продолжая логику развития постфотографии, селфи захватывает момент и, одновременно, позволяет автору корректировать, «улучшать» фиксируемую реальность. Основной массив сетевого фотоконтента создается с помощью смартфона, сокращающего «путь» снимка от гаджета до социальных медиа, исключая из него перенос файлов с носителя, упрощая работу с ними. Авторы селфи весьма условно могут быть названы «фотографами». Обыватели делают селфи с помощью самого распространенного устройства и интуитивно понятного программного обеспечения, не применяя сложные знания и опираясь на базовую медиаграмотность.

Селфи применяется и для репрезентации религиозной жизни, в первую очередь как документальная фиксация причастности к сакральным обстоятельствам, как способ сохранить память о значимых моментах в жизни. Пользователи стремятся не «увековечить» момент личного присутствия в сакральном контексте, а разделить его с другими, обсудить значимость фиксируемых событий, с помощью контекстных дискуссий заявить о себе и своем отношении к религии. Таким образом, функция памяти фотогра-

1. Mitchell, W.J. (1992) *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*. The MIT Press.

фии в формате *holy selfie* сливается с коммуникативной функцией. В итоге приобретает смысл не только религиозный опыт, но и его разделение, сопереживание и сопричастность. Лайки и репосты селфи-контента отражают стратегии консолидации религиозных виртуальных сообществ вокруг религиозного опыта их членов[2].

Однако спектр айфонографических возможностей манипулирования изображением применяется пользователями далеко не стихийно. Его бытование не может не регулироваться жанровыми нормами, закрепляющими одни способы работы с изображением (фильтрация, коррекция, декорирование) и исключающими другие. Жанровые нормы должны быть связаны с общекультурными семиотическими кодами самопрезентации. Полагаем, что в случаях манифестации религиозного опыта имеет место диффузия жанровых и конфессиональных норм, когда универсальные тренды режиссуры селфи подчиняются конфессиональным сакрализованным представлениям о должном поведении. Чаще всего эту диффузию выявляют на текстовом материале[3], хотя именно видео- и фотоформаты являются наиболее массовыми. Популярность *YouTube* и *Instagram* не нуждается в комментариях, текстовые посты в ведущих социальных сетях крайне редко обходятся без визуального ряда. В рамках данной статьи мы попытаемся выявить различия в способах манифестации смыслов посредством *holy selfie*, практикуемых последователями католицизма и православия, на основе визуального анализа фотографий данного типа, размещенных в социальной сети *Instagram*.

Селфи как цифровой жанр, медиа и визуальный канон

Появление селфи относят к 2011 году. Исследователи указывают точную его дату в связи с публикацией в Инстаграме автопортретной фотографии Дженифер Ли из Окленда, пометившей свой снимок хештегом #selfie[4]. 19 ноября 2013 Оксфордский словарь объявил

2. Общие подходы к социометрии социальных сетей см. в *Сушко В.А.* История возникновения и методология сетевого анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 2018. Т. 21. № 1. С. 161–181.

3. *Насртдинова В.М.* Медийное и (квази) религиозное: духовный поиск или #пасхаонлайн? // Научные ведомости НИУ БелГУ, Серия «Гуманитарные науки». 2016. № 21(242). Вып. 31. С. 125–129.

4. См. Laird, S. (2013) “Behold the First ‘Selfie’ Hashtag in Instagram History”, *Mashable*, 19 November [http://mashable.com/2013/11/19/first-selfie-hashtag-instagram/, accessed on 15.02.2018]; Testa, J. (2013) “This Is the First Recorded Use Of #Selfie On

селфи «международным словом года», определив его как «фотографию, которую человек сделал сам, обычно с помощью смартфона или веб-камеры, и загрузил на сайт социальных сетей[5]. Вне среды социальных сетей селфи может существовать только в рамках трансжанровых игр как элемент культурного кода (например в рекламе). Социальные сети делают снимок, редактирование и размещение единым процессом, в котором нет разграничения «между актом “взятия”, “создания” или “привязки” и актом загрузки и обмена»[6]. Поэтому следующие его ключевые признаки связаны с форматом социальных медиа: это тегируемость и коннективность.

Хештег выступает меткой (объединение символа # и слова/сочетания слов) для поиска по ключевым словам в микроблогах и социальных сетях. Хештеги являются способом индексирования, трансформировавшимся в форму объявления, приглашения к немодерируемому обсуждению, выражению настроения или рефлексии; они не только облегчают поиск актуальных тем, но и усиливают взаимодействие пользователей, позволяя им отслеживать интересующую повестку и включаться в обсуждение. Хештег #selfie стал основой фиксации самого явления селфи, хотя единственным он не является. Распространенным является #me, реже встречаются #I и #selfportrait, а также включение различных прилагательных и существительных в комбинацию со словами «selfie» и «me» и их национальные аналоги (ср. русское #себяшечка). Селфи нередко публикуются и без хештегов, однако значимость поискового инструмента это обстоятельство не снижает.

Коннективность определяется особенностью работы сервисов социальных сетей, которые связывают фотографии одного пользователя с фотографиями многих других и предлагают отреагировать на загруженное селфи, разместив свое собственное[7]. Хотя селфи как самопрезентация отличается эгоцентричностью, оно всегда является приглашением к обмену фотографиями и репли-

Instagram”, *BuzzFeed*, 19 November [http://www.buzzfeed.com/jtes/this-is-the-first-recorded-use-of-selfie-oninstagram, accessed on 15.02.2014].

5. Tifentale, A., Manovich, L. (2014) “Selfiecity: Exploring Photography and Self-Fashioning in Social Media”, in D.M. Berry, M. Dieter (eds) *Postdigital Aesthetics. Art, computation and design,* pp. 115. UK: Palgrave Macmillan.

6. Rubinstein, D. (2015) “Gift of the Selfie”, in A. Bieber (ed.) *Ego Update: The Future of Digital Identity*, p. 8. Düsseldorf: NRW-Forum.

7. Gunthert, A. (2014) “The Conversational Image. New Uses for Digital Photography”, *Études Photographiques*, 31, Spring. [http://etudesphotographiques.revues.org/3546, accessed on 16.09.2016].

ками, так как создается в качестве фотографии для совместного использования[8].

Таким образом, селфи можно описать как единую социокультурную практику создания индивидами изображений самих себя с помощью цифровых технологий, коррекции этих изображений и размещения их в социальных медиа. Технологические особенности социальных сетей задают социально-коммуникативную инновационность селфи, формируя живую динамичную среду потока коллективного сознания в реальном времени[9].

Функционирование селфи в социальных сетях определяет его визуальный канон. Во-первых, он включает в себя способ изображения: селфи — это всегда фотография, им не может быть рисунок, анимация или видео. Во-вторых, канон предполагает набор живописных конвенций, по которым фотография идентифицируется реципиентами как селфи независимо от того, сопровождается ли она хештегом. В первую очередь к таким конвенциям относятся тела людей и их жесты. Фотографирующий субъект всегда находится в кадре: «групповые селфи являются особенно яркими примерами такой трансформации, когда фотограф обычно находится на переднем крае массы лиц и тел, зримо участвуя в процессе составления снимка по мере его получения»[10]. Поскольку селфи делается с расстояния вытянутой руки субъекта, хотя бы одна рука должна присутствовать в кадре. Однако вытянутая рука (или селфи-палка) не просто маркирует фотографа, она является жестом, приглашающим зрителя к участию, соприсутствию и разделению момента. Поэтому селфи-позу П. Фрош характеризует как дейктическое движение тела, которое привлекает внимание к непосредственному контексту просмотра изображения и к активности зрителя, провоцирует его ответные жесты[11]. Чаще всего селфи включает в себя лицо фотографа, однако может фокусироваться и на других частях тела, например, ногах, #foot-

8. Eckel, J., Ruchatz, J., Wirth, S. (2018) “The Selfie as Image (and) Practice: Approaching Digital Self-Photography”, in J. Eckel, J. Ruchatz, S. Wirth (eds.) *Exploring the Selfie: Historical, Theoretical, and Analytical Approaches to Digital Self-Photography,* p. 6. Marburg: Palgrave Macmillan.
9. Tifentale, A. (2015) “Making Sense of the Selfie: Digital Image-Making and Image-Sharing in Social Media”, *Scriptus Manet* (1): 55.
10. Frosh, P. (2015) “The Gestural Image: The Selfie, Photography Theory, and Kinesthetic Sociability”, *International Journal of Communication* (9): 1607–1628.
11. Ibid., p. 1609.

fie[12]. Кроме фотографа, селфи могут включать в себя других людей (#relfie и #groufie), домашних животных и питомцев (#felfie). Типичные ситуации создания селфи привели к появлению поджанров, устойчивых разновидностей селфи (#liftlook, #duckface, #fitnessselfie, #bathselfie, #buttselfie, #bifie, #WakeUpSelfie, #UgliesSelfie, # AfterSexSelfie, #extremeselfie и др.).

Поджанры селфи наиболее чувствительны к субкультурным веяниям и выражению определенной идеологии. От них зависит передаваемое настроение, позы и мимика авторов. Конструируются поджанры благодаря включению в кадр партнеров или объектов заднего плана. Поджанровая драматургия часто идет вразрез с немедийными формами организации социального пространства, снижая имплицитные иерархии и провоцируя медиаскандалы. В этом отношении показателен *Selfiegate* 2013 года, когда возмущение прессы и пользователей вызвало селфи, сделанное премьером Дании Хелле Торнинг-Шмидт, президентом США Бараком Обамой и премьер-министром Великобритании Дэвидом Кэмероном на похоронах Нельсона Манделы. Любопытна также реакция принца Гарри (Канберра, 2015 год) на просьбу молодой поклонницы о селфи. Наследник британского трона ответил отказом, сообщив, что селфи — это плохо, обычная фотография — хорошо. Гюнтерт отмечает, что фактически принц потребовал уважать неписаные правила: «мир разделяет нас, говорит принц: есть те, кто смотрит, и те, на кого смотрят. Фотография не должна противоречить этому различию, она должна укрепить его»[13].

Способность селфи демонтировать визуализацию привычных социальных вертикалей и акцентировать персону тех, кто в доцифровом обществе должен был принадлежать к порядку безликой массы, вызвала резко негативное отношение нецифровой культуры к селфи в первые годы его появления. Но не только она была основанием «моральной паники». Как отмечают исследователи, для публичных дебатов, формируемых вокруг селфи, характерно неоправданное увлечение дискурсом патологии, связывающим селфи-практику с вредными психическими состояниями, такими как нарциссизм, дисморфия тела и даже пси-

12. Eckel, J., Ruchatz, J., Wirth, S. “The Selfie as Image (and) Practice: Approaching Digital Self-Photography”, p. 5.

13. Gunthert, A. “The Consecration of the Selfie: A Cultural History”, p. 43.

хоз[14]. Связь селфи (особенно экстремальных селфи подростков) с несчастными случаями усилила моральную панику и негативную репутацию селфи. Если гибель селфи-фотографов, увлеченных погоней за кадром, действительно является распространенным в мировом масштабе явлением, то никаких достоверных данных о корреляции селфи и психических заболеваний в научной литературе не представлено до сих пор. Как утверждает Э. Бёрнс, заявления о связи селфи и нарциссизма функционируют скорее как обвинение, чем диагноз; суть этих обвинений сводится к тому, чтобы наказать тех, чье поведение воспринимается как эксцентричное и грубое[15]. В общественном сознании селфи позиционируется как локус потери контроля, в котором дети, женщины и цветные претендуют на статус полноценных субъектов, травмируя тем самым субъектность взрослых белых мужчин. Насмешка и патологизация выступают фукианскими механизмами, которые общество использует для дисциплинирования стереотипных любителей селфи. Схожие процессы Дж. Реттберг демонстрирует в реакции общественности на появление блогинга[16], что подчеркивает их универсальный пенитенциарный характер.

Для нашего исследования медийная негативная маркированность имеет особое значение, поскольку она влечет за собой дополнительные барьеры на пути к рутинизации в религиозной жизни. Тем не менее, сама по себе она не уменьшает роль селфи в медиасфере. Фотографическая грамматика селфи как совокупность правил построения смысла в изображении позволяет пользователям с помощью селфи свободно выражать свое мнение и эмоции, практиковать саморефлексию, участвовать в политической и культурной жизни, улучшать межличностные связи, документировать свою жизнь и сообщать о наличии/отсутствии угроз своей безопасности[17]. Создание селфи всегда со-

14. Senft, T.M., Baym, N.K. (2015) “What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon. Introduction”, *International Journal of Communication* (9): 1588–1606.

15. Burns, A. (2014) “Selfie-correction”, *The New Inquiry*, 4 August, [http://thenewinquiry.com/essays/selfie-correction/, accessed 23.09.2017]

16. Rettberg, J.W. (2014) *Seeing Ourselves Through Technology: How We Use Selfies, Blogs and Wearable Devices to See and Shape Ourselves*. New York, Palgrave Macmillan.

17. Senft, T.M., Baym, N.K. (2015) “What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon. Introduction”, *International Journal of Communication* (9): 1588–1606.

провождается эстетическим, социальным, политическим и моральным выбором.

Селфи в репрезентации духовного опыта католиков и православных: эмпирическое исследование

Аналогичные дискуссии о селфи возникли в Католической и Православной церквях, продолжив внутрицерковное обсуждение о допустимости использования социальных сетей.

Современная позиция по использованию социальных медиа Римской католической церковью восходит к декрету *Inter Mirifica*, утвержденному на Втором Ватиканском соборе в 1963 г. и посвященному средствам массовой коммуникации. Впоследствии взаимодействие Ватикана и новых информационно-коммуникационных технологий было официально оформлено рядом соответствующих документов, среди которых Послания Папы Павла VI (1995 г.) и Папы Иоанна Павла II (2005 г.) к Всемирным дням средств массовой коммуникации, Пастырская инструкция *Communio et progressio* (1971 г.), Пастырская инструкция *Aetatis Novae* (1995 г.), документы Папского совета по социальным коммуникациям «Экуменическое и межрелигиозное сотрудничество в области социальных коммуникаций» (1989 г.), «Порнография и насилие в средствах коммуникации: пастырский ответ» (1989 г.), «Этика в рекламе» (1997 г.), «Церковь и Интернет» и «Этика в Интернете» (2002 г.), в которых подчеркивается значение социальных медиа и риски чрезмерного увлечения ими Однако Римская курия неоднократно подчеркивала, что Церковь не должна выступать в качестве цензора.

Для Римской католической церкви вопрос отношения к селфи актуален уже достаточно давно. Феномен #Papalselfie до недавнего времени демонстрировал позитивное отношение как самого понтифика, так и католического духовенства к селфи-культуре. Подобная практика является важным способом формирования современного образа Католической церкви в медийном пространстве, а также инструментом ее миссионерской и катехизаторской деятельности в интернете[18]. В СМИ можно достаточно часто встретить мнения священников об отношении церкви к такому явлению, как селфи. В 2018 году на встрече со священни-

18. Первое общедоступное селфи с папой Франциском было сделано итальянскими подростками в 2013 г.

ками и мирянами Римской католической епархии в США Папа Франциск отметил, что осознал негативные социальные последствия современных технологий несколькими днями ранее, когда приветствовал молодых людей — участников программы международной сети *Scholas Occurentes*:

> Они все там ждали меня, — сказал Понтифик, — я пошел, чтобы поприветствовать их, и лишь немногие протянули мне руку. Большинство было со своими мобильными телефонами и кричали мне «Фото, фото, фото. Селфи!» Это виртуализированные молодые люди. Мир виртуального общения — это хорошо, но когда он становится отчужденным, то заставляет тебя забыть пожать руку другому[19].

Тем не менее, последние несколько лет использования католическими священниками практики селфи, как одного из устоявшихся способов коммуникации с паствой, породили особый поджанр так называемых «прелфи» (*prelfiest*), позволяя агентам институализированной религии опираться в достижении своих целей на тегируемость и коннективность социальных медиа.

Представители Русской православной церкви занялись освоением средств массовой коммуникации и интернет-ресурсов сравнительно недавно. Среди официальных документов, регламентирующих деятельность РПЦ при взаимодействии с социальными медиа можно сослаться лишь на Основы социальной концепции Русской православной церкви (2000 г.), «Стандарт присутствия епархии Русской Православной Церкви в интернете» (2011 г.), а также в 2013 г. Патриарх Кирилл предложил разработать концепцию присутствия в социальных сетях (которая до сих пор не обнародована). Однако широко известны призывы самого предстоятеля РПЦ монахам отказаться от использования интернета, верующим — противостоять «разрушительной силе интернета», использовать современные технологии с «разумной сдержанностью» и «оставлять свое личное пространство достаточно закрытым», блогерам отказаться от «растления человеческой природы». Подобные обращения не редки, наряду с заявлениями о признании важной роли

19. Esteves, J.A. (2018) "'Selfie' culture leads to alienation, says Pope Francis", *America. The Jesuit review*. 15 May [https://www.americamagazine.org/faith/2018/05/15/selfie-culture-leads-alienation-says-pope-francis, accessed on 12.04.2019].

интернета и социальных сетей в жизни общества и необходимости присутствия в них православных священников.

Официальная позиция Русской православной церкви в отношении селфи мирян во время богослужений, в храмах была неоднократно выражена в СМИ некоторыми священниками. В 2017 г. РИА Новости опубликовало мнение священников и профессора Московской духовной академии и семинарии протоиерея Максима Козлова, который отметил, что «во время службы полагается выключать мобильные телефоны. Если кто их использует, чтобы сделать селфи во время богослужения, то это, само собой, неправильно. Желательно от этой наивной, где-то понятной тщеславности воздержаться»[20]. В том же 2017 г. протоиерей и доцент Московской духовной академии Павел Великанов призвал женщин не делать селфи во время крещенских купаний: «Хотелось бы призвать любых пользователей социальных сетей помнить о том, что если мы за всякое праздное слово дадим ответ, то тем более мы дадим ответ за неправильные, смущающие и соблазняющие изображения, которые мы публикуем в социальных сетях»[21]. Необходимо отметить, что Патриарх не высказывался напрямую об отношении к популярности культуры селфи среди православных пользователей социальных сетей.

Первое селфи с Патриархом Кириллом, выложенное на его официальной странице ВКонтакте, было сделано только через два года в 2015 г., но интересно, что само селфи главы церкви не было доступно в сети. Патриарх и победители конкурса «Православная инициатива» от Симбирской митрополии были сфотографированы в процессе создания селфи. На момент проведения исследования в отрытом сегменте русскоязычного *Instagram* было найдено более 11,5 тысяч фотографий с тэгом #патриархкирилл, среди которых не было селфи, сделанных непосредственно с или на фоне предстоятеля Русской православной церкви.

Опасения со стороны православных иерархов, вызываемые неконтролируемым селфи-контентом, производимым пользователями социальных сетей, связаны во многом с либерализацией и разрушением привычной социальной иерархии в цифровом мире, с одной стороны, а с другой — негативной маркированно-

20. В РПЦ призвали прихожан молиться, а не делать селфи во время службы // РИА Новости. 17.04.2017 [https://ria.ru/20170417/1492434492.html, доступ от 22.01.2019].

21. В РПЦ призвали женщин не искушать мужчин селфи с крещенских купаний // Газета.ru. 18.01.2017 [https://www.gazeta.ru/tech/news/2017/01/18/n_9578027.shtml, доступ от 04.02.2019].

стью самой практики селфи, ее эгоцентричностью и «нарциссизмом». Тем не менее, понимая значимость селфи, как одного из важных способов коммуникации с верующими, православная церковь не стремится публично осуждать данный феномен. Православные пользователи сети *Instagram*, несмотря на негативные мнения духовенства в отношении селфи-культуры, считают селфи-практику вполне допустимым, а в некоторых случаях и необходимым аспектом своей религиозной жизни.

Как видим, несмотря на общую для католицизма и православия тенденцию осторожного отношения к селфи, католики проявляют большую гибкость в отношении к данному формату.

Методологическая платформа исследования: теория медиатизации и новые медиа

Для анализа *holy selfie* в качестве теоретического основания мы используем теорию медиатизации, разработанную С. Хьярвардом и методологических инноваций М. Лёвхейм. По нашему мнению, концепция медиатизации, ориентированная на цифровую реальность, позволяет сформировать теоретические рамки для эмпирического исследования диффузии религиозных и жанровых норм сетевого бытования феномена *holy selfie*. Однако ее применение ставит перед исследователями ряд методологических вызовов, требующих обсуждения.

Во-первых, теория медиатизации вскрывает, в основном, снижение значимости религиозных институтов и их приспособление к новым социальным реалиям. Организованная религия, действительно, все меньше привлекает индивидов, однако это не означает снижения их интереса к индивидуализированным формам религиозных убеждений, которые находят поддержку и почву для развития в цифровой среде[22]. Стиг Хьярвард постулирует, что медиатизация предполагает упадок институционализированной религиозной власти как результат доминирования массмедиа на фоне трансформации и значимости религиозных представлений в светских обществах[23]. Саму медиатизацию он определяет как новое социальное и культурное состояние, в котором медиа перестают обслуживать внешние социальные институ-

22. Hjarvard, S. (2012) “Three Forms of Mediatized Religion”, in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives,* pp. 21-44. Göteborg: Nordicom.
23. Ibid, p. 24.

ты (религию, науку, культурные учреждения, политические партии и движения) и начинают выполнять другую роль в культуре и обществе, обеспечивая публичное представительство[24]. Подход Хьярварда позиционирует религию как институт. Медиа также можно выделять в автономный институт, но они легко включаются в другие институциональные миры как каналы, языки и среда.

Согласно Хьярварду, светские медиа обращаются к религиозным темам в соответствии с повесткой дня (чаще негативной, связанной со скандальными эксцессами), в фоновом режиме они тиражируют в основном «банальную религию» — культурно узнаваемый религиозный контент, используемый для развлекательных интертекстуальных трансжанровых семиотических игр (реалити-шоу, телепроповеди, личные истории и т.п.), подогревающих интерес аудитории. С. Хьярвард определяет банальную религию как присутствие в медиа символов и действий, способных усиливать публичное присутствие религии в культуре и обществе[25]. Мы считаем, что определение Хьярварда должно быть освобождено от институциональных привязок, иначе его эвристический потенциал снижается в гибридной среде цифровых медиа. Речь должна идти о цифровой банальной религии, в которой институциональные нормы могут иметь опосредованное значение.

Институциональный подход Хьярварда не работает при анализе феномена селфи, глубоко укорененного в жизненном мире индивида и слабо доступного для прямого регулирования институциональными нормами. Пользователи не инертны в отношения медиа, они сами трансформируют цифровые каналы, обживая одни сервисы и забрасывая другие, побуждая разработчиков предлагать новые решения. Важно понимать: медийные эксперименты ставятся «поверх» и «сквозь» религиозную принадлежность, поскольку религиозные и нерелигиозные агенты выступают единым фронтом в формировании повседневных медийных практик.

Таким образом, феномен *holy selfie* может быть интерпретирован именно как источник цифровой банальной религии: пользователи, чувствительные к религии (в открытых пространствах социальных медиа крайне проблематично достоверно зафиксировать их религиозность), производят *holy selfie*; пользователи, далекие от религии, воспринимают этот продукт как медийный след религиозных практик. Вопрос о том, насколько данные прак-

24. Hjarvard, S. “Three Forms of Mediatized Religion”, p. 25.

25. Ibid, p. 35.

тики влияют на формирование канона селфи для членов религиозных общин, остается за рамками нашего исследования.

Теоретики медиатизации активно преодолевали ограничения институционального понимания медиатизации. Мия Лёвхейм предложила новую, компромиссную, трактовку этого концепта, раскрыв медиатизацию как процесс распространения через медиа слабой банальной религии. Для Лёвхейм важно не установление ущерба, наносимого секуляризацией институциональной религии, но выявление новых, цифровых, форм приватного и публичного религиозного бытия[26]. Данная трактовка медиатизации представляется нам наиболее удачной. Здесь, по нашему мнению, открываются широкие перспективы для выявления форм интеграции новых цифровых технологий и религиозных традиций. В этом отношении крайне важен тезис Лёвхейм о том, что использование религиозными лицами и учреждениями медиа для опосредования трансцендентного и организации религиозных отношений в соответствии с условиями жизни в современном обществе, не равноценно потере религией ценностного ядра. Использование медиа является целостным, непрерывным способом выражения и исповедания религии. Критика Лёвхейм преодолевает ограничения институционального подхода Хьярварда и позволяет сконцентрироваться на анализе новых цифровых форм репрезентации религиозной жизни, к которым относится в том числе и *holy selfie*.

Суммируя обзор теории медиатизации, отметим, что ее методологическая продуктивность связана с чувствительностью к эмпирическому материалу. В нашем случае это *holy selfie* как цифровой низовой контент, производимый пользователями, осваивающими и модифицирующими новые медиа.

Характер эмпирики требует определенных корректировок избранной нами методологической платформы. Несмотря на наличие обсуждений связи интернета и медиатизации[27], в базовых трудах теоретиков медиатизации (за исключением поздних работ Лёвхейм) имплицитно ставится знак равенства между СМИ[28] и ин-

26. Lövheim, M. (2011) “Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal”, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 12(2): 153–166.

27. Finnemann, N.O. (2011) “Mediatization Theory and Digital Media”, *Communications* 36: 67–89.

28. Термин «СМИ» используется аналогично применению термина массмедиа в других текстах выпуска; терминологический выбор связан с тем, что современные теории медиатизации и медиатизации под массмедиа контекстуально понимают институализированные формы массовой коммуникации в смысле источника ин-

тернетом, что связано, вероятно, с широкой представленностью ранней традиции исследования интернета как общественного пространства. Модель интернета в версии *web 2.0* строится на принципе производства контента не профессионалами, а пользователями, причем чем больше контента, тем привлекательнее сеть. Самые популярные сервисы социальных сетей тиражируют сообщения, созданные «снизу», поэтому именно пользователи, а не СМИ, выступают сегодня творцами медиаприсутствия. Социальные медиа обеспечивают расширение коммуникативных ролей индивида, позволяя ему стать коммуникатором в коммуникации любого вида.

Таким образом, необходимо продолжение предложенной Лёвхейм критики институционального подхода. Опираясь на тезис Лёвхейм о появлении новых медиаформ религиозного бытия, мы пытаемся модифицировать институциональную теорию медиатизации, приспособить ее к слабо институциализированному цифровому миру и учесть агентность религиозных акторов. Концептуализация агентности религиозных пользователей может быть осуществлена на основе сетевого подхода (М. Кастельс, Д. Ло, Б. Латур), восполняющего обозначенную уязвимость теории медиатизации за счет ориентированности на массовое формирование цифровых практик светскими агентами.

Таким образом, теория медиатизации говорит о банальной религии исключительно как о семиотическом продукте медиакультуры, упуская из внимания специфику его медиапроизводства. Сегодня банальную религию формируют не столько тексты СМИ, сколько пользовательский контент, как в силу количественного роста пользователей (свыше 4 млрд человек в 2018 г.), выходящих в сеть посредством компьютеров и смартфонов, так и в силу роста влияния гражданской журналистики, благодаря которой фигуры журналиста и блогера уже не подлежат демаркации. И религиозно ориентированные пользователи действительно выступают той творческой силой, о которой ностальгируют теоретики медиатизации. Банальная религия репрезентирована в сетях пользовательскими постами, видео и, что особенно важно для нас, селфи. В цифровом обществе пользователи не являются пассивной аудиторией, способности цифровых толп к самоорганизации и продуктивной активности неод-

формации, обладающим вполне конкретным правовым статусом. В отечественной коммуникативистике отождествление массовой коммуникации и средств массовой информации считается грубой методологической ошибкой, поскольку первое является видовым понятием.

нократно выявлялась теоретиками сетевого подхода[29]. Кроме того, репутационные системы социальных сетей обеспечивают каждому пользователю возможность стать лидером мнений, которая зависит только от его креативных способностей к производству интересного контента. Поэтому теории медиатизации необходим цифровой «поворот», придающий медиа новый импульс для религиозной жизни. Центром его тяжести должны стать не сами цифровые технологии, но производимый с их помощью контент, объективирующий способы манифестации религиозности, ранее характерные исключительно для приватного пространства личности.

Методология исследования

Большинство селфи были отобраны в период с марта по июнь 2019 года: 200 фотографий были выбраны рандомно в приложении сети *Instagram*. Данная социальная сеть выбрана нами потому, что, во-первых, она широко используется представителями различных культур, во-вторых, в *Instagram* насчитывается большое количество постов с тегом #selfie, в-третьих, в отличие от многих других социальных сетей, дающих возможность обмениваться фотографиями, *Instagram* имеет доступный и документированный *API*[30]. Начиная с 2018 г. социальная сеть закрыла *API* для сбора общедоступных данных, однако работа с данными аккаунтов пользователей возможна благодаря встроенному в *Facebook* доступу *Instagram graph API*, одним из инструментов которого является *Hashteg Search API*, позволяющий (с некоторыми ограничениями) находить общедоступные фотографии, которые были отмечены определенными хештегами. Для получения данных был использован *Creator account*, открывающий возможности использования расширенных функций *Instagram graph API*.

В процессе сбора данных были скорректированы условия поиска, в том числе поисковые термины, которые использовались для отбора селфи. Для исследования были отобраны только публичные изображения. Набор сопроводительных данных включал *URL*-адрес изображения и ассоциированный список тегов. В качестве дополнительной информации учитывались

29. *Хау Дж.* Краудсорсинг. Коллективный разум как инструмент развития бизнеса. М.: Альпина Паблишер, 2012.

30. *API (application programming interface)* — это интерфейс прикладного программирования.

дата публикации и, при наличии, *GPS*-информация. Первичный анализ данных продемонстрировал, что часть изображений представляла собой спам (пустые изображения или изображения с текстом, изображения картин и икон). В результате массив данных был автоматически отфильтрован с помощью программы распознавания лиц, позволив удалить изображения, не содержащие по крайней мере одного лица. Все отобранные селфи были классифицированы на традиционные, которые изображают одного человека и групповые, на которых запечатлены двое или более.

Отбор православного пользовательского контента в рамках данного исследования осуществлялся на основе двух хештегов — #яправославный и #яправославная. Они позволили получить массив данных, а также дали возможность провести отбор фотографий, репрезентирующих православных пользователей сети. На момент проведения исследования в *Instagram* насчитывалось более 2269 селфи, отмеченных хештегом #яправославный и 1309 селфи маркированных тегом #яправославная.

Необходимо учитывать, что использование тега #holyselfie для маркирования изображений, относящихся к религиозному контенту, православными пользователями встречается крайне редко, как и вариант написания данного хештега кириллицей. Кроме того, поиск хештегов, представляющих собой синонимы к слову *holy* на русском языке, также не дал значимых результатов. В своем исследовании селфи, сделанных паломниками во время хаджа, Н. Каиди указывает на то, что селфи сопровождается языковым разнообразием, которое отражено в тегах, подписях и сопроводительном тексте. Она также пишет, что в некоторых странах используются другие термины для обозначения селфи (например, *selka* — в корейском, *jidon* — в японском, *autofoto* — в испанском и *narsis* в индонезийском языке[31]. Таким образом, сбор данных по тегам на национальном языке информативен и практикуется в кросс-культурных исследованиях социальных сетей.

Выборка из 100 селфи с хештегом #яправославный и #яправославная продемонстрировала, что более чем половина фотографий (53%) сделана мужчинами, что противоречит традиционным представлениям, согласно которым большинство селфи в *Instagram*

31. Caidi, N., et al. (2018) “Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media”, *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion* 2(1–2): 16.

принадлежат женщинам. В целом, #яправославный встречается в сети в 1,7 раз чаще, чем #яправославная. В процессе отбора визуального контента также встречались женские селфи, маркированные тегом, представляющим противоположный гендер.

Селфи пользователей католиков отбирались с использованием хештега #catholicselfie. На момент исследования в сети *Instagram* насчитывалось 1405 селфи, маркированных данным хештегом из которых рандомно были выбраны 100 селфи, составивших корпус данных для визуального анализа. В выборке 59% селфи принадлежали женщинам и 41% — мужчинам, что соответствует отмеченной выше тенденции доминирования женских селфи над мужскими в социальных сетях.

Несмотря на очевидные трудности в определении точного возраста человека по фотографии, в процессе анализа все селфи были условно классифицированы на три возрастные группы.

Таблица 1. Распределение православных и католических селфи в соответствии с возрастом, %

Возраст	Православные (%)	Католики (%)
> 20 лет	9	28
20–30 лет	58	55
30 лет <	33	17

Небольшое число селфи православных пользователей в первой группе, традиционно ассоциируемой с селфи-культурой, объясняется во многом с тем, что только лишь 23% представителей молодежи от 18 до 24 лет относят себя к сторонникам православия, а в возрастной группе от 25 до 34 лет доля православных выше в 3 раза — 62%, что соответствует полученным данным, свидетельствующим о значительном количестве селфи, сделанных представителями второй выделенной группы[32].

Среди селфи с #catholicselfie в первой возрастной группе преобладают фотографии девушек, тогда как в третьей группе в большей степени представлены селфи мужчин. *Holy selfie* в выборке включает несколько поколений, однако среди пользователей католиков поколение Z представлено в большей сте-

32. Православная вера и таинство крещения. Аналитический обзор // ВЦИОМ. 14.08.2019. [https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847, доступ от 21.09.2019].

пени, чем среди православных представителей культуры селфи. В целом распределение по возрасту среди католиков соответствует данным, полученным в более ранних исследованиях селфи-культуры[33].

Визуальный анализ собранного материала базировался на методе критического анализа визуального дискурса Гюнтера Кресса и Тео ван Лёвена, изложенном в работе «Чтение изображений: грамматика визуального дизайна» и включал в себя оценку того, был ли человек представлен в контекстуальной обстановке, запечатленным в процессе выполнения действия, и подвергались ли изображения цифровой обработке[34]. Кроме того, в процессе исследования анализ селфи-изображений осуществлялся на основе метода композиционного анализа, изложенного в работе Роуз Джиллиан «Визуальные методологии: введение в интерпретацию визуальных материалов» по следующим параметрам[35]: композиция, в том числе передний и задний план фотографии, количество изображенных и их пол; выражение лица/лиц на фотографии, позы, жесты; места, в которых были сделаны селфи.

Самопрезентация католиков и православных при помощи селфи

Канон селфи диктует вариативность представления актора, хотя само изображение делается стандартным способом. Согласно полученным данным, большинство изображений более или менее контекстуализированы. Это означает, что задний план на фотографии четко представлен, а иногда внимание фотографирующего акцентировано на нем в большей степени, чем на самом себе. Корпус данных содержит различные примеры контекстуализации селфи как *holy*, однако наиболее распространенным способом является селфи на фоне православного храма или часовни.

33. Veum, A., Undrum, L. (2017) "The Selfie as a Global Discourse", *Discourse & Society* 29(1): 86–103. [https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0957926517725979, accessed on 17.08.2019]

34. Kress, G., Van Leeuwen, T. (2006) *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London: Routledge.

35. Gillian, R. (2012) *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. 3rd ed. Los Angerles, London, New Delhi, Washington: Sage.

Таблица 2. Гендерное распределение православных селфи в соответствии с фоном и количеством изображенным в %

Фон	Мужчины (%)	Женщины (%)	Всего (%)
На фоне храма	50	42	46
В храме	6	9	8
Нейтральный фон	31	42	36
Фон с религиозной символикой	13	7	10
Количество изображенных			
Индивидуальное	46	58	52
С представителем противоположного пола	22	14	17
С ребенком	4	16	10
С представителем своего пола	10	5	8
Групповое (>2)	16	2	10
Со священником	2	5	3
Мимика и жесты			
Улыбка	33	65	48
Серьезное лицо	67	30	49
Не видно лица	0	5	3
Поза			
Статичная поза	87	84	82
Жесты	13	16	18

Православные верующие опасаются вызвать неодобрение со стороны других прихожан и священников, а также помешать богослужению, поэтому часть фотографий содержат не фиксацию таинства в храме, а включают христианскую символику, маркирующую идентичность автора селфи. На 10% изображений присутствуют различные религиозные атрибуты: иконы, кресты, надписи, скульптуры, артефакты, связанные с религиозными праздниками (крещенская «иордань», пасхальные яйца и т. д.).

(См. табл. 2.) Однако достаточно распространенной среди православных является практика деконтекстуализации селфи — отсутствие или слабая выраженность фона, которая может достигаться различными способами, например, путем съемки в нейтральной комнате или с помощью цифровых инструментов, таких как обрезка или размывание (35%). Тем самым уменьшается возможность поместить представляемого участника в конкретное пространство и время, и зритель воспринимает ее как «типичный пример». На этой основе мы характеризуем такие изображения как универсальные[36].

Мы видим, что селфи со священниками у православных пользователей не получило такого широкого распространения, как в католической традиции.

Отдельно необходимо отметить характерную для православных пользовательниц *Instagram* особенность: делать селфи с покрытой головой. В христианстве обычай покрывать женщинам голову при входе в храм возник в апостольские времена благодаря словам апостола Павла: «И всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову» (1 Кор. 11:5). В западной христианской традиции оно не прижилось, в храме женщины с покрытой головой не являются жесткой нормой. Анализ женских православных селфи продемонстрировал, что подавляющее число пользовательниц делали селфи с покрытой головой (74%), при этом 63% из них сфотографированы в платке, который является традиционным головным убором для женщин, находящихся в православном храме. Таким образом, наличие платка становится важным элементом селфи православной женщины в *Instagram*.

Другая отличительная черта женских православных селфи заключается в фотографировании вместе с ребенком. Православная традиция одним из главных призваний женщины считает материнство, что отражено, в частности, в социальной концепции РПЦ. Роль жены и матери считается приоритетной в православии, доказательством этому является популярность селфи с детьми. 16% женских селфи изображают пользовательницу вместе с ребенком (дети/внуки/племянники), в то время как мужчины фотографировались с детьми в 4 раза реже (4%). (См. табл. 3.) В данном случае мы можем предположить, что образ женщины

36. Kress, G., Van Leeuwen, T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*, p. 161.

с ребенком в контексте православной модели демонстрирует силу и устойчивость символического религиозного универсума, представляющего институализированные нормы поведения и саморепрезентации. Предполагается, что от селфи вряд ли ожидают следования религиозному канону. Однако анализируемый массив данных выявил религиозные представления, создающие норму на основе общего символа. Анализируемый массив данных выявил, что различные репрезентации себя приходят к общему знаменателю.

Различия женских и мужских православных селфи обнаруживаются и в анализе мимики и жестов. Православные женщины по сравнению с мужчинами на селфи в два раза чаще улыбаются. Для мужских селфи характерно серьезное выражение лица, демонстрирующее отношение к контексту, в котором сделана фотография. Некоторые исследования указывают на общую тенденцию, связанную с эмоциональной спецификой мужских и женских селфи: женщины выражают положительные эмоции чаще мужчин, что объясняется общей «феминизацией» практики селфи и постинга, влияющей на улучшение навыков саморепрезентации женщин в социальных сетях в сравнении с мужчинами[37].

В целом, для селфи православных пользователей характерны статичные позы. Анализ корпуса данных продемонстрировал, что диапазон жестов изображенных ограничен двумя основными: женщины на селфи придерживают рукой платок (7%), мужчины сжимают руку в кулак (6%).

Католические пользователи *Instagram* в большинстве случаев склонны деконтекстуализировать собственные селфи, о чем свидетельствуют полученные в ходе визуального анализа данные (см. табл. 3). Таким способом авторы селфи стремятся акцентировать внимание на себе и своих действиях, скрывая или игнорируя задний план. Селфи в храме или на его фоне встречаются редко в сравнении с православными пользователями.

37. Tifentale, A., Manovich, L. (2014) Selfiecity: Exploring Photography and Self-Fashioning in Social Media [http://manovich.net/content/04-projects/086-selfiecity-exploring/selfiecity_chapter.pdf, accessed on 23.09.2019]; Manovich, L, Ferrari, V., Bruno, N. (2017) “Selfie-Takers Prefer Left Cheeks: Converging Evidence from the (Extended) selfiecity”, *Database. Front. Psychol* 8: 1460.

Таблица 3. Гендерное распределение католических селфи в соответствии с фоном, %

Фон	Мужчины (%)	Женщины (%)	Всего (%)
На фоне храма	8	4	6
В храме	14	6	9
Нейтральный фон	62	79	72
Фон с религиозной символикой	16	11	13
Количество изображенных			
Индивидуальное	43	43	43
С представителем противоположного пола	3	2	2
С ребенком	—	4	2
С представителем своего пола	8	15	12
Групповое (>2)	27	19	22
Со священником	19	17	19
Мимика и жесты			
Улыбка	76	77	77
Серьезное лицо	19	13	16
Другие эмоции / Не видно лица	5	10	7
Поза			
Статичная поза	81	74	77
Жесты	19	26	23

Интересно отметить, что селфи пользователей-католиков часто имеют отношение к началу Великого поста — Пепельной среде. На этот факт указывает, то, что у большинства изображенных на лоб нанесен пеплом знак креста. Для обряда используют особый пепел: сжигают пальмовые ветви, которые хранились с праздника

Вход Господень в Иерусалим. Некоторые подобные селфи сопровождаются соответствующим хештегом #ashwednesday. В корпусе анализируемых данных содержится 41% женских католических селфи и 14% селфи мужчин-католиков, имеющих отношение к Dies Cinerum. По православным таких данных не выявлено.

В селфи-культуре католиков получила распространение практика фотографирования со священниками. Среди отобранных изображений встречаются так называемые #Papalselfie, как с реальным Папой Римским, так и с его ростовой фигурой или боди-стендом (иногда карманного формата). Также среди селфи встречаются фотографии, сделанные самими священниками и монахинями. Пользователи католики, как мужчины, так и женщины, в равной мере стремятся сделать селфи со священниками. Фотографирование себя с другими людьми, прежде всего с единоверцами, позволяют продемонстрировать принадлежность к социально-конфессиональной группе. Постинг селфи в группе может быть связан с желанием автора акцентировать внимание на генерализированных чертах, объединяющих его с представленным сообществом, вместе с тем саморепрезентация пользователя вне социальной группы дает возможность подчеркнуть его индивидуальные особенности (см. табл.3).

Однако селфи чаще используются для презентации собственного социально-религиозного опыта: среди отобранных изображений большинство — одиночные селфи.

В корпусе данных в меньшей степени представлены селфи семейных пар, фотографии с детьми также встречаются крайне редко. Женщины предпочитают фотографироваться с подругами или родственницами, мужчины в меньшей степени, но предпочитают компанию других мужчин (см. табл. 3).

Одной из стратегий саморепрезентации в социальных сетях с помощью селфи является фиксация своего эмоционального состояния. Пользователи-католики, независимо от их пола, предпочитают улыбаться на селфи. Серьезное лицо демонстрируют на своих селфи 13% женщин и 19% мужчин. Также женщины чаще, чем мужчины, выражают другие эмоции на своих фотографиях (смущение, удивление, возмущение и т. д.). Разнообразие положений тела и жестов на селфи женщины также демонстрируют в большей степени, чем мужчины. Среди жестов наиболее распространенными являются жест указания (например фотографирующий указывает на лоб, где нанесен пеплом крест), жест ру-

кой, демонстрирующий знак V или знак «лайк», наклон головы в правую или левую сторону.

Среди особенностей #catholicselfie, которые были отобраны в процессе исследования, необходимо отметить, что в 10% случаев они принадлежали представителям католического духовенства (священникам и монахиням). Активное присутствие католической церкви в социальных сетях обусловлено стремлением максимально использовать их потенциал в миссионерских целях. Поэтому формирование образа современного католического священника осуществляется, в том числе, и посредством постинга селфи для активного привлечения молодого поколения в церковь. Уже ранее упоминавшийся феномен селфи священников с тегом #prelfie становится способом, с помощью которого духовенство адаптирует социальные сети для трансляции пользователям религиозных ценностей и смыслов.

Очевидно, что Ватиканом велась и ведется масштабная работа в рамках официальной доктрины по формированию концепции взаимодействия с социальными медиа и присутствия в социальных сетях, что позволяет католическому духовенству, в том числе и монашеству, достаточно уверенно чувствовать себя в публичном пространстве интернета. Верующие пользователи социальных сетей демонстрируют религиозность в совершенно новом формате. *Instagram* воссоздает религию не только на языке институализированной традиции, но и в различных визуальных дискурсах (в ряде случаев противоречащих ортодоксальному). Этот опыт становится частью представления религиозной идентичности для пользователей *Instagram*, что является одним из наиболее заметных аспектов медиации религии. Посредством селфи верующие конструируют свою версию того, как быть католиком, в социальных сетях в условиях «размывания границ между частным и общественным»[38] в онлайн-практике.

Культура селфи католических и православных пользователей сети отразила историю взаимодействия и отношение институализированной религии к медиа. Практика селфи и постинга в *Instagram* верующими наглядно демонстрирует разницу, существующую между двумя типами саморепрезентации в социальных сетях. Селфи православных пользователей носят более формальный

38. *Гришаева Е.И.* Возможности и границы применения теории медиатизации к исследованию религии в публичном пространстве: опыт скандинавских стран // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 1. С. 137.

характер, чаще контекстуализированы, чем селфи католиков и, как отмечает Н. Каиди в своем исследовании, «*holy selfie* словно фильтруются через общую линзу, основываясь на том, что считается подходящим с религиозной точки зрения»[39]. Православные *holy selfie* отражают причастность верующего религиозной традиции посредством фиксации сакрального места. В католических селфи пользователи репрезентируют свою религиозную идентичность через сопричастность сакральному событию или действию. Степень деконтекстуализации католических селфи выше, чем православных, а также среди них превалируют индивидуальные изображения. Стоит отметить, что и для католических, и для православных селфи важно эмоциональное состояние автора. Для акторов социальных сетей онлайн-действия являются частью конструирования религиозной идентичности, а репрезентация религиозного опыта становится важной, значимой, выразительной частью православия или католицизма в их неформальной и неинституализированной версии.

Заключение

Теория медиатизации не дает прямого выхода на изучение широкого контента социальных сетей, производимого вне закрытых интернет-сообществ. Будучи ориентированной на внутренние религиозные медиа, регулируемые религиозным институтом, она не обладает инструментарием, пригодным для схватывания внешних социальных форм. Селфи — слабо контролируемая религиозными институтами практика, которую пользователи адаптируют к религиозным требованиям интуитивно и произвольно, опираясь больше на эстетический вкус и чувство такта. Селфи-контент пополняет содержание банальной религии, но потребляют банальную религию светские агенты. Достоверно разделить первых и вторых в общем массиве пользователей социальных сетей пока не представляется возможным: наличие хештега из синонимического ряда #holyselfie на цифровой фотографии не является достоверным маркером религиозности ее автора. Полученные данные показывают, что запреты и ограничения института общую практику не отменяют и не регулируют, они ее смягчают. Анализ селфи расширяет наше представление о медиатизации религии, показывая трансформацию практик само-

39. Caidi, N., et al. “Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media”, p. 23.

репрезентации и манифестации религиозного опыта в процессе снижения конфликтности противостояния медийных и религиозных норм. Одновременно он призван предложить теории медиатизации новый объект, требующий калибровки ее исследовательской оптики.

Как показывают результаты проведенного исследования, католицизм и православие выдвинули два автономных визуальных канона, компромиссных для религии и медиа. Католицизм предлагает типовое селфи, отражающее эгоцентрические и социальные аспекты религиозного опыта, подчеркивающее причастность «Я» к статусным персонам, разделение религиозного опыта с единоверцами и демонстрирующее позитивные эмоции от включения в религиозный контекст. Православие предлагает типовое селфи как документацию паломничества, акцентирующее серьезность, интровертность и ортодоксальность религиозного поведения в сакральном контексте. На наш взгляд, эти два канона отражают разные медийные политики церквей — Римская католическая церковь со времен послевоенной модернизации активно использовала медийное пространство для подкрепления популярности вероучения, выбирая демократичные формы коммуникации с паствой в медиасфере. Русской православной церкви после распада СССР пришлось изобретать публичное присутствие в медиасфере практически с нуля, ограждая сакральный статус от профанации медиаинструментами и дистанцируясь от агрессивных маркетинговых практик новых религиозных движений с помощью нарочитой суровости и сдержанности медиаканона. В целом, рассмотренные визуальные каноны формируются за счет активности пользователей, отражая в первую очередь их экзистенциальные и коммуникативные потребности и формируя массовый сегмент медиаприсутствия конфессии в социальных сетях.

Библиография / References

Гришаева Е.И. Возможности и границы применения теории медиатизации к исследованию религии в публичном пространстве: опыт скандинавских стран // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 1. С. 132–140.

Насртдинова В.М. Медийное и (квази) религиозное: духовный поиск или #пасхаонлайн? // Научные ведомости НИУ БелГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2016. № 21(242). С. 125–129.

Сушко В.А. История возникновения и методология сетевого анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 2018. Т. 21. № 1. С . 161–181.

Хау Дж. Краудсорсинг. Коллективный разум как инструмент развития бизнеса. М.: Альпина Паблишер, 2012.

Caidi, N., et al. (2018) "Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media", *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion* 2(1–2).

Gillian, R. (2012) *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. 3rd ed. Los Angerles, London, New Delhi, Washington: Sage.

Grishaeva, E. (2018) "Vozmozhnosti i granitsy primeneniia teorii mediatizatsii k issledovaniiu religii v publichnom prostranstve: opyt skandinavskikh stran" [Possibilities and Limits of the Application of the Theory of Mediatization to the Study of Religion in Public Space: the Experience of the Scandinavian Countries], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* 1: 132-140.

Eckel, J., Ruchatz, J., Wirth, S. (2018) "The Selfie as Image (and) Practice: Approaching Digital Self-Photography", in J. Eckel, J. Ruchatz, S. Wirth (eds.) *Exploring the Selfie: Historical, Theoretical, and Analytical Approaches to Digital Self-Photography,* pp. 1–24. Marburg: Palgrave Macmillan.

Finnemann, N.O. (2011) "Mediatization Theory and Digital Media", Communications 36: 67–89.

Frosh, P. (2015) "The Gestural Image: The Selfie, Photography Theory, and Kinesthetic Sociability", *International Journal of Communication* (9): 1607–1628.

Gunthert, A. (2018) "The Consecration of the Selfie: A Cultural History", in J. Eckel, J. Ruchatz, S. Wirth (eds) *Exploring the Selfie: Historical, Theoretical, and Analytical Approaches to Digital Self-Photography,* pp. 27–48. Marburg: Palgrave Macmillan.

Hjarvard, S. (2012) "Three Forms of Mediatized Religion", in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives,* pp. 21–44. Göteborg: Nordicom.

Howe, J. (2014) *Kraudsorsing: Kollektivnyi razum kak instrument razvitiia biznesa* [*Crowdsourcing. Collective mind as a tool for business development*]. M.: Alpina Publisher.

Kress, G., Van Leeuwen, T. (2006) *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London: Routledge.

Lövheim, M. (2011) "Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal", *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 12(2): 153–166.

Mitchell, William J. (1992) *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.

Nasrtdinova, V. (2016) "Mediinoe i (kvazi)religioznoe: dukhovnyi poisk ili #paskhaonlain?", [Media and (Quasi)Religiousity: Moral Serch or #Easteronline?], *Nauchnye vedomosti niu belgu, seriya «gumanitarnye nauki»* 21(242), 31: 125–129.

Rettberg, J.W. (2014) *Seeing Ourselves Through Technology: How We Use Selfies, Blogs and Wearable Devices to See and Shape Ourselves*. New York, Palgrave Macmillan.

Rubinstein, D. (2015) "Gift of the Selfie", in A. Bieber (ed.) *Ego Update: The Future of Digital Identity*, pp. 162–177. Düsseldorf: NRW-Forum.

Ruchatz, J. (2018) "Selfie Reflexivity: Pictures of People Taking Photographs", in J. Eckel, J. Ruchatz, S. Wirth (eds.) *Exploring the Selfie: Historical, Theoretical, and Ana-*

lytical Approaches to Digital Self-Photography, pp. 49–82. Marburg: Palgrave Macmillan.

Senft, T.M., Baym, N.K. (2015) "What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon. Introduction", *International Journal of Communication* (9): 1588–1606.

Sushko, V. (2018) "Istoriia vozniknoveniia i metodologiia setevogo analiza" [The Origins and Methodology of Network Analysis], *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 21(1): 161–181.

Tifentale, A. (2015) "Making Sense of the Selfie: Digital Image-Making and Image-Sharing in Social Media", *Scriptus Manet* 1: 47–59.

Tifentale, A., Manovich, L. (2014) «Selfiecity: Exploring Photography and Self-Fashioning in Social Media», in D.M. Berry, M. Dieter (eds) *Postdigital Aesthetics. Art, computation and design,* pp. 109–122. UK: Palgrave Macmillan.

Veum, A., Undrum, L. (2017) "The Selfie as a Global Discourse", *Discourse & Society* 29(1): 86–103.

Елена Островская

Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в *Facebook* и *Instagram*

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-263-292

Elena Ostrovskaya

Media Practices of Russian Speaking Orthodox Jews: Women's Groups and Rabbis' Blogs on Facebook and Instagram

Elena A. Ostrovskaya — Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russia). e.ostrovskaya@spbu.ru

The article focuses on the media practices of the Russian-speaking Orthodox Jews seeking patterns of observance relevant to secular modernity. The author applied the conceptual framework of "communicative figurations" for describing the process of everyday Torah observances in post-Soviet countries, Israel, the USA, and Western Europe. The empirical research of media repertoires revealed that the members in the post-Soviet Orthodox communities use Facebook and Instagram platforms to maintain closed women groups and rabbis' blogs focused on observance. Women's groups are framing everyday observance in terms of modesty, family purity, kosher home, etc. Personal rabbis' blogs introduce the practices of "digital Judaism" that include Torah lessons, the daily page of the Talmud, questions and answers exchange, etc. The content-based textual analyses uncovers thematic intersections, circulation of stories, and reciprocal hyperlinks between both types of groups. Media practices of women's groups and rabbis' blogs provide a linkage of the local Russian-speaking Jewish communities with the transnational Orthodox constellation.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 20-011-00531 «Российский буддизм и социальные медиа: цифровая трансформация буддийских сообществ».

Keywords: Russian-speaking Jews, Orthodox Jews, communicative figuration, closed Facebook groups for Orthodox Jewish women, rabbis' blogs, Facebook, Instagram, digital Judaism.

Одной из ключевых тем дискурсов ортодоксальных еврейских общин является проблема соблюдения заповедей Торы в условиях секулярных обществ. Свою лепту в эти дискурсы вносит и постсоветское ортодоксальное еврейство, отстраивающее себя наново после периодов гонений на религии или существования в форме вынужденного диссидентства и противостояния идеологической системе.

Современное ортодоксальное еврейство позиционирует себя как соотносимое с практиками конкретных общин, мировоззренчески направляемых авторитетными раввинами. В этих общинах осуществляется конструирование ценностей и идентичностей, отслеживается соответствие образа жизни «соблюдающих» доктринальным положениям письменной традиции. В эпоху глобализации практики эти имеют отчетливое транснациональное измерение. Применительно к постсоветскому ортодоксальному еврейству это означает освоение и переработку тех моделей обучения традиции и общинной жизни, которые почерпнуты в зарубежных русскоязычных ешивах Израиля, США, Западной Европы. Институционализация постсоветских общин ортодоксального иудаизма началась в 1990-е годы в контексте «возрождения организованной еврейской жизни»[1] и имела своим результатом возникновение новой социокультурной модели воспроизведения иудаизма в условиях современного секулярного общества[2].

Большинство хабадских и литовских постсоветских общин были созданы при поддержке израильских, американских и ев-

1. *Ханин В.* Парадоксы идентичности: социокультурные перспективы развития системы еврейского образования в странах СНГ и Балтии // Евреи в постсоветских странах: самосознание и образование / Под ред. А.Д. Эпштейна. Иерусалим: Открытый университет Израиля, 2008. С. 57–58.

2. Прицельное изучение постсоветских общин ортодоксального еврейства началось только в 2000-х годах. На сегодняшний день есть лишь небольшое количество разрозненных исследований общин соблюдающего еврейства Москвы, Санкт-Петербурга и Одессы. К их числу принадлежат работы Г.С. Зелениной, статьи специального выпуска «Иудаизм после СССР: старое и новое, религиозное и национальное» журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2015, http://www.religion.ranepa.ru/ru/taxonomy/term/1708), работы Н.О. Аркина, статьи Е.А. Островской (названия работ указанных авторов см. в разделе «Библиография»).

ропейских ортодоксальных анклавов еврейской диаспоры[3]. В своем нынешнем существовании они вплетены в постоянные контакты с этими анклавами — гостевые визиты или долгосрочные пребывания зарубежных раввинов и наставников в России и странах СНГ, курирование образовательных практик со стороны ешив Израиля, США, Англии и др., обучение евреев — выходцев из постсоветских стран, в израильских ортодоксальных ешивах, участие в шаббатонах и воркшопах по освоению практик соблюдения, устраиваемых русскоязычными ортодоксальными организациями Израиля и США. Повседневные коммуникации членов новых еврейских общин переплетены с множеством практик религиозных русскоязычных анклавов еврейской диаспоры. Ключевыми посредниками коммуникаций о традиции повседневного соблюдения заповедей Торы являются интернет и новые медиатехнологии.

Значимую роль в создании цифрового измерения русскоязычного ортодоксального иудаизма сыграли израильские и американские общины репатриантов из бывшего Советского Союза. Их усилиями были созданы ешивы и колели для евреев, «вернувшихся в традицию» (*баалей тшува*) и желающих соблюдать. Они разработали специализированные сайты, кошерные мобильные приложения, стали проводить онлайн-тренинги и вебинары. Построенная ими медиасреда ортодоксального русскоязычного еврейства открыла доступ постсоветским *баалей тшува* к индивидуальному онлайн-обучению, прямому контакту с авторитетными раввинами дальнего зарубежья. Однако наряду с новыми возможностями, даруемыми цифровым русскоязычным иудаизмом, со всей очевидностью встал вопрос о его востребованности в среде постсоветских соблюдающих евреев.

В настоящей статье я хочу осветить результаты моего исследования постсоветского ортодоксального еврейства в его диаспорных паттернах воспроизведения традиции. В фокусе рассмотрения — медиапрактики, посредством которых русскоязычное ортодоксальное еврейство формирует современную модель повседневного соблюдения заповедей Торы. Насколько востребованными и актуальными оказываются цифровые практики иудаизма и специализированные медиа, предлагаемые зарубежными

3. *Островская Е.А.* Транснациональная религиозная сеть соблюдающих евреев // Островская Е.А. Социология религии. Введение. СПб: Петербургское Востоковедение. 2018. С. 231–258.

наставниками? Какую роль в социальном конструировании современной версии ортодоксального соблюдения заповедей играют новые медиа и возможности коммуникаций в социальных сетях? Включаются ли русскоязычные ортодоксальные евреи в широкий контекст современности или, наоборот, создают и упрочивают границы культурного «гетто»? Ответы на эти вопросы можно получить лишь в поле эмпирического исследования цифровых коммуникаций русскоязычного ортодоксального еврейства. Один из трудных барьеров на этом пути — выбор методологии, адекватной решению поставленных задач.

Методология исследования

Изучение процессов цифровизации и медиатизации религий — сравнительно новый разворот социологических исследований. Этим во многом обусловлено балансирование статей и монографий между описаниями цифрового измерения религий и попытками создать концепции. Наиболее обсуждаемыми являются теория медиатизированной религии Стига Хьярварда и подход социорелигиозного форматирования медиатехнологий Хейди Кэмпбелл. Социологические статьи о цифровых практиках той или иной религии, как правило, содержат обзор концептуальных тезисов этих авторов. Выбор в пользу теории Хьярварда или подхода Кэмпбелл напрямую зависит от постановки исследовательской проблемы и фокуса рассмотрения. Большинство исследований, сосредоточенные на рассмотрении роли религий в публичном пространстве и ее медийных форм, склонны привлекать теорию Хьярварда. Интерес к стратегиям использования интернета и медиа конкретными религиозными сообществами приводит на междисциплинарное поле «цифровой религии» и подходу Кэмпбелл[4].

Отмечу, что Кэмпбелл сама является автором статей по цифровым практикам ортодоксального еврейства, а предложенный ею подход[5] сыграл значимую роль в консолидации усилий раз-

4. См. в этом номере анализ теоретических подходов во вводной статье, а также перевод текста Х. Кэмпбелл.

5. Подход социорелигиозного форматирования технологий предполагает соотнесение офлайн- и онлайн-коммуникаций религиозной общины по четырем параметрам: история и традиция изучаемого религиозного сообщества; ключевые религиозные доктрины и паттерны, которые влияют на выстраивание отношений с интернетом и медиа; форматы использования новых медиа религиозным сооб-

розненных исследователей современного иудаизма[6]. Он сплотил группу ученых, желавших провести сравнительное изучение процессов цифровизации ортодоксальных и неортодоксальных направлений иудаизма[7]. Эти исследования показали, что характер взаимодействия с интернетом и новыми медиа напрямую зависит от той оценки современности, которую позиционирует конкретное направление иудаизма. Так, ультраортодоксальные общины Израиля и США считают, что современность чревата секуляризацией и гибелью иудаизма. Они оценивают интернет и новые медиа как ее порождение, опасное и вредоносное для традиций и устоев общины. Яркой иллюстрацией такой установки является запрет на использование интернета и мобильных телефонов вне рабочих целей. Форматируя под свои задачи медиатехнологии, общины создали «кошерный интернет» и «кошерные смартфоны»[8]. Общины неортодоксальных направлений иудаизма — модерн-ортодоксы, реформисты, сообщества консервативного и внеденоминационного иудаизма[9] склонны к позитивному принятию современности и любых ее инноваций. Они выносят свои религиозные практики в онлайн-формат, используя медиа-

ществом; общинный дискурс о новых медиатехнологиях. Подробное изложение подхода см.: Campbell, H.A. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.

6. Социологический интерес к цифровизации современного иудаизма пришелся на 2000-е годы. Поначалу социологи сконцентрировалось исключительно на анализе цифровых практик фундаменталистских ультраортодоксальных общин Израиля. Статья, инициировавшая дискуссию о медиапрактиках ультраортодоксальных общин Израиля, вышла в 2005 году. См.: Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. (2005) "Cultured Technology: Internet and Religious Fundamentalism", *The Information Society* 21(1): 25–40.

7. Результаты их совместных проектов вошли в состав коллективных монографий под редакцией Х. Кэмпбелл. См.: Campbell, H.A. (ed.) (2013) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge; Campbell, H.A. (ed.) (2015) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. New York: Routledge.

8. Rashi, Ts. (2013) "The Kosher Cell Phone in Ultra-Orthodox Society: A Technological Ghetto within the Global Village?", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 173–181; Rosenthal, M., Ribak, R. (2015) "On Pomegranates and Etrogs: Internet Filters as Practices of Media Ambivalence Among National Religious Jews in Israel", in H.A. Campbell (ed.) (2015) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, pp. 145–160New York: Routledge.

9. Abrams, N. (2015) "Appropriation and Innovation: Facebook, Grassroots Jews and Offline Post-Denominational Judaism", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, pp. 40–56. New York: Routledge.

технологии для расширения тематик коммуникаций и смещения общинных границ.

Между этими крайними полюсами — ультра-ортодоксами и не-ортодоксами — находится позиция общин ортодоксальных направлений иудаизма Израиля и США. Они не противостоят инновациям современности, но стремятся сохранить границы традиционной идентичности — опору на авторитет раввинов и общинную консолидацию. Таким образом, стратегии использования медиатехнологий имеют прагматическую подоплеку — они оцениваются как полезный ресурс в деле вовлечения в иудаизм нерелигиозных евреев[10].

Как уже сказано выше, статьи, использующие подход Кэмпбелл, содержат описания цифровых практик конкретных общин различных направлений современного иудаизма. Они сконцентрированы преимущественно на сравнении офлайн- и онлайн-коммуникаций внутри локальных общин. И проблема здесь в том, что подход Кэмпбелл оставляет за рамкой рассмотрения транснациональный диаспорный контекст коммуникаций современного соблюдающего еврейства. А именно в нем формируются цифровые практики, дискурсы и медиасреды этих общин.

Пользующаяся огромной популярностью теория Хьярварда выстраивается иначе. В ней речь идет о медиатизации религии как историческом процессе ее поступательной секуляризации. В результате этого процесса медиа как некие автономные социальные институты принимают на себя выполнение многих функций религии[11]. Разработки Хьярварда легли в основу нескольких проектов эмпирических исследований медиатизации религий в скандинавских странах. Значимым вкладом этих проектов наряду с прочим стала концептуальная ревизия институциональной теории медиатизации религии[12]. С ее открытой критикой выступила известный шведский социолог религии Мия Лёвхейм. Она полагает, что данный подход не дает доступа к индивидуальным цифровым практикам религиозных акторов и создаваемым ими

10. Campbell, H.A., Bellar, W. (2015) “Sanctifying the Internet: Aish HaTorah’s Use of the Internet for Digital Outreach”, in H.A. Campbell (ed.) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, pp. 74–90. New York: Routledge.

11. Hjarvard, S. (2008) “The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change”, *Northern Lights* 6(1): 3.

12. См., например: Lied, L.I. (2012) “Religious Change and Popular Culture. With a Nod to the Mediatization of Religion Debate”, in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion Nordic Perspectives*, pp. 183–201. Gothenburg: Nordicom.

религиозным медиа. По ее мнению, медиатизацию религии необходимо рассматривать как двунаправленный процесс, в котором религия форматируется логикой различных медиа, но и сама трансформирует эти медиа в целях конструирования собственных смыслов. Согласно Лёвхейм, подходом, который позволяет взглянуть на медиатизацию религии в таком ключе, является социально-конструктивистский подход в версии Андреаса Хеппа[13].

Исходным пунктом построений Хеппа выступает сумма положений социально-конструктивистского подхода. Медиатизация здесь понимается как исторически и культурно обусловленный метапроцесс социальных изменений во всех областях социальной жизни, включая религию. Этот процесс обнаруживает три волны — механизацию, электрификацию и цифровизацию. На волне цифровизации медиатизация достигает такой глубины проникновения в социокультурную среду, благодаря которой возникают небывалые прежде переплетения акторов, медиатехнологий и социальных практик. Иными словами, социальные практики, прежде не относившиеся к медиа, превращаются в медиапрактики[14].

Осмысляя методологию изучения этапа «глубокой медиатизации» общества, Хепп предложил концепцию коммуникативных фигураций[15]. Согласно Хеппу, коммуникативная фигурация — это паттерны процессов коммуникативного переплетения, существующие благодаря различным медиа. Они имеют отчетливый тематический фрейм, которым руководствуется коммуникативное действие. В коммуникативных фигурациях и через них люди конструируют символически значимые для них социокультурные миры. Каждая такая фигурация имеет четыре «особенности», или «строительные возможности»: формы коммуникации, ансамбли медиа, констелляцию акторов и тематический фрейм. Термином «формы коммуникации» Хепп обозначает «коммуникативные действия или практики, которые превращаются в сложные паттерны (например, в коммуникативные сети и дискурсы)[16].

13. Lövheim, M. (2014) “Mediatization and Religion”, in K. Lundby (ed.) Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science vol. 21. p. 565. Berlin: De Gruyter Mouton. См. Анализ подхода А. Хеппа также во вводной статье в настоящем выпуске журнала.

14. Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*, pp. 5–6, 85, 11. New York: Routledge.

15. Hepp, A. *Deep Mediatization*, pp. 103–105.

16. Hepp, A. (2014) “Communicative Figurations: Researching Cultures of Mediatization”, in L. Kramp, et al (eds.) *Media Practice in Everyday Agency in Europe*, p. 89. Bremen: edition limiere.

Ансамбли медиа образуют среду, через которую осуществляется коммуникативная фигурация конкретной социальной области (религиозной, политической, экономической и др.). Он подчеркивает, что глубокая медиатизация характеризуется множественными медиа, или разнообразной медиасредой. Ансамбли медиа трактуются Хеппом как подмножества медиасреды, которые используются коллективом или организацией[17]. Констелляция акторов — это сеть взаимосвязанных индивидов, которые коммуницируют друг с другом. Такая констелляция может быть образована индивидуальными акторами, коллективами или организациями. Каждая фигурация имеет только одну констелляцию акторов, воспринимающих себя как ее часть. Тематический фрейм дает ориентир для осмысленного взаимодействия акторов и вместе с тем является смыслом фигурации[18].

Алгоритм эмпирического исследования коммуникативных фигураций был разработан Хеппом в соавторстве с Уве Хазебринком[19]. Во множестве медиа, принесенных волной глубокой медиатизации, они предлагают различать те, которые опосредуют практики индивида, и те, которые востребованы в медиапрактиках социальной области. Таким образом, начинать исследование имеет смысл с выявления индивидуальных медиарепертуаров. А они могут оказаться весьма разнообразными по своему составу. Индивид включен в фигурации разных социальных областей посредством разных медиа. Обнаруженные с помощью интервью индивидуальные медиарепертуары позволяют исследователю сделать следующий шаг — провести опросы о тех субъективных смыслах, которые вкладывает индивид в использование конкретных медиа. Это с необходимостью выведет социолога на уровень фигурации, поскольку субъективные смыслы конструируются в коммуникативных практиках констелляции акторов. Изучение ансамбля медиа фигурации Хепп и Хазебринк предлагают проводить путем интервью о целях ис-

17. Hepp, A. *Deep Mediatization*, pp.89-90.

18. Hepp, A., Hasebrink, U. (2014) "Human Interaction and Communicative Figurations. The Transformation of Mediatized Cultures and Societies", in K. Lundby (ed.) *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science* vol. 21, pp. 260–262. Berlin: De Gruyter Mouton.

19. Hasebrink, U., Hepp, A. (2016) "How to Research Cross-Media Practices? Investigating Media Repertoires and Media Ensembles", *Communicative Figurations. Working Paper № 15* [https://www.kommunikative-figurationen.de/en/publications/working-papers/, accessed on 20.03.2020].

пользования конкретных медиа в практиках фигурации по релевантным для нее темам[20].

Разработка Хеппа и Хазебринка представляется мне весьма продуктивной в двух аспектах. Она содержит не только алгоритм изучения фигурации, но и методологию установления ее границ. В эмпирическом исследовании границы коммуникативной фигурации можно сузить до масштаба группы / цифрового коллектива, или максимально расширить до масштаба медиапрактик социального поля или системы[21]. В контексте моего исследования ортодоксальных диаспорных сообществ возможность войти в поле через изучение индивидуальных медиарепертуаров позволяет выявить те медиапрактики, которые вплетают индивидов в коммуникативные сети и дискурсы фигурации ортодоксального русскоязычного еврейства. Эти сети и дискурсы не имеют жесткой привязки к коммуникациям и границам локальной общины. Они формируются благодаря медиапрактикам членов ортодоксальных общин различных стран, на территории которых находятся анклавы еврейской диаспоры.

Границы объекта, этапы исследования, методы

Изучение медиапрактик ортодоксальных русскоязычных евреев стало продолжением моего исследования литовских, хабадских и хасидских общин Санкт-Петербурга, Минска и Киева[22], осуществленного в 2015–2018 годах. В фокусе моего первоначального интереса были религиозная идентичность и повседневные практики постсоветских ортодоксальных евреев. По мере продвиже-

20. Hasebrink, U., Hepp, A. (2016) "How to Research Cross-Media Practices? Investigating Media Repertoires and Media Ensembles", *Forschungsverbund „Kommunikative Figurationen" , Research Network "Communicative Figurations"* Universität, pp. 7–15. Bremen. [https://www.kommunikative-figurationen.de/fileadmin/user_upload/Arbeitspapiere/CoFi_EWP_No-15_Hasebrink_Hepp.pdf, accessed on 25.03.2020].

21. См.: Hepp, A., Hasebrink, U. (2018) "Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach", in A. Hepp, A. Breiter, U. Hasebrink (eds) *Communicative Figurations Transforming Communications in Times of Deep Mediatization,* pp. 23–24. Springer International Publishing.

22. Результаты этого исследования были освещены в серии статей, см., например: Ostrovskaya, E. (2016) "Religious Identity of Modern Orthodox and Hasidic Jewry in St. Petersburg", *Transcultural Studies*, 12 (1): 159–178; *Островская Е.А.* Множественные современности ортодоксального еврейства Санкт-Петербурга // Социологические исследования. 2017. № 5. С. 93–102.

ния сбора биографических интервью[23] все отчетливее вырисовывался тот факт, что подавляющее большинство респондентов были выходцами из семей евреев, не соблюдавших заповеди и не знакомых с еврейским/иудейским образом жизни. Инициированное в 1990-е годы возрождение еврейства вскоре выявило полную утрату связи нынешних поколений с прежними паттернами воспроизведения традиции и общинной жизни. Принятие решения о соблюдении всегда приводило респондентов к необходимости учиться быть соблюдающим. Именно в интервью с ортодоксальными евреями я впервые познакомилась с таким понятием, как «минимум соблюдения». Большинство респондентов констатировало, что модель соблюдения может варьироваться в разных общинах, но есть минимальная совокупность доктрин и практик, обязательных для исполнения. В их число входят диетарные и поведенческие ограничения (*кашрут*), заповеди субботы (*шаббат*) и предписания праздников еврейского календаря, обрезание (*брит*) и ежедневная троекратная молитва в синагоге для мужчин, еврейская свадьба (*хупа*), еврейский дом, правила семейной чистоты, предписания скромности для женщин, посещение *миквы* для замужней женщины. Минимум соблюдения[24] выступает первичным объектом изучения и практического освоения на этапах возвращения в традицию. Однако и для соблюдающих со стажем в 15–20 лет галахические аспекты минимума соблюдения остаются объектом самого пристального интереса.

В ходе изучения повседневного воспроизведения «минимума религиозных практик» ортодоксальных постсоветских общин я напрямую соприкоснулась с конкретикой вовлечения современных медиа в коммуникации соблюдающих. Например, мессенджер *WhatsApp* регулярно упоминался в связи с рассказом о мужских и женских закрытых чатах, доступ к которым имеют только члены конкретной общины. Мужчины-респонденты литовских и хабадских общин использовали мессенджер *WhatsApp* для ча-

23. Подробное рассмотрение использования биографического нарратива и разных типов выборок в среде соблюдающего еврейства см.: *Островская Е.А.* Религиозное «еврейство»: опыт биографического нарратива в закрытой группе // Социологические исследования. 2016. № 2. С. 110–118.

24. О минимуме религиозных практик в повседневной жизни ортодоксальных еврейских общин подробно см.: *Островская Е.А.* Транснациональная религиозная сеть соблюдающих евреев // Островская Е.А. Социология религии. Введение. СПб: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 238–239.

тов по организации, обсуждению и реализации учебных занятий по Торе или Талмуду. Женские чаты в *WhatsApp* фигурировали в интервью в связи с освещением вопросов приобретения кошерных продуктов, безвозмездной отдачи одежды и других вещей; встречами женских клубов при синагогах; проблемами еврейского садика или школы при общине и проч.

В интервью с респондентками литовского и хабадского направлений неизменно всплывали отсылки к *Facebook* и *Instagram*. Разъясняя мне предписания женской скромности, респондентки демонстрировали парик, *кисуй*, которым пользуются в повседневном обиходе. Они подчеркивали, что в обычных магазинах сложно найти кошерное покрытие для головы и правильную одежду. Эти обязательные атрибуты женского соблюдения они приобретали через *Instagram* и *WhatsApp*. На мои уточняющие вопросы о том, а как же узнать о правилах и «кошерности» вещей, респондентки рассказывали об обсуждениях в женских группах и блогах в социальных сетях. Позднее они инициативно включили меня в закрытые женские группы на платформе *Facebook*. Это позволило в течение трех лет наблюдать группы в динамике, выявляя коммуникативные переплетения, практики, медиа и акторов из разных стран и ортодоксальных общин.

В 2019 году, следуя алгоритму, предложенному Хеппом и Хазебринком, я провела уже прицельное изучение индивидуальных медиарепертуаров и их коммуникативных смыслов. На этом этапе было сделано 40 онлайн-интервью с членами литовских, хасидских и хабадских общин Санкт-Петербурга, Минска и Киева. В выборку попали те, кто был вовлечен в общинную жизнь ортодоксального еврейства в указанных городах, располагал авторитетом в своей среде в силу строгости соблюдения заповедей или статуса в своей общине. Интервью проводились через мессенджеры *Facebook.com* и *WhatsApp*. Респондентам были предложены вопросы об их практиках использования интернета и новых медиа. На этом этапе исследования фиксировались повторяющиеся ответы о медиа, опосредующих коммуникации в общинах и диаспорных сетях, о религиозных медиа, а также названия популярных групп и блогов в социальных сетях. Изучение прагматики использования медиа было дополнено экспертными интервью с администраторами общинных сайтов. Они касались вопросов целевой аудитории общинных сайтов и страниц в социальных сетях, их содержании и востребованности в осуществление повседневных практик соблюдения.

Принципиальной находкой этого этапа стали «еврейские блоги о иудаизме» на платформах *Facebook.com* и *Instagram* [25]. В выборку для анализа попали те из них, которые были названы во всех без исключения интервью. Отдельным критерием послужили тематические гиперссылки на эти блоги в женских закрытых группах. С каждым из блогеров было проведено экспертное интервью об отношении к интернету и новым медиа, практикам цифрового иудаизма, целевой аудитории и темам блога. Эта часть исследования была дополнена текстовым анализом[26] постов женских групп и раввинских блогов. Ключевыми единицами анализа стали темы, которым посвящены посты в группах и блогах за период 2016–2019 годов, основные медиапрактики, гиперссылки.

Публикация результатов исследования в формате статьи предполагает освещение этической составляющей. Следует указать, что всем без исключения респондентам было известно, что я провожу социологическое исследование с перспективой написания и публикации текста. От блогеров было получено разрешение на указание их имен в тексте и согласованы транскрипты цитат из их интервью.

Медиарепертуары и ансамбли медиа русскоязычных ортодоксальных евреев

Проведенные в 2019 году онлайн-опрос и экспертные интервью позволили выявить ранжирование всех медиа по степени востребованности или невостребованности в практиках повседневного соблюдения традиции. Индивидуальные медиарепертуары соблюдающих весьма разнообразны. Респонденты приводили примеры сайтов для заказа товаров, продуктов, одежды, пассажирских и авиабилетов, книг и прочего. Они отмечали, что имеют

25. На уровне первичного знакомства с данными аккаунтов я обратила внимание, что в описании «био» имелись слова «блогер» или «личный блог». В тексте статьи я называю их «блогерами».

26. Метод текстового анализа хорошо зарекомендовал себя в исследованиях цифровых религиозных практик. Текстовой анализ предполагает трактовку в качестве текста всего онлайн коммуникативного контента блога или группы (например изображения, иконки, видео, аудио, фильмы и музыка и проч.). Кроме того, он позволяет изучить тематическое, визуальное и риторическое содержание блога/группы. Подробное рассмотрение специфики применения метода «текстового анализа» в социологическом рассмотрении онлайн религиозных коммуникаций см.: Tsuria R., Yadlin-Segal A., Vitullo A., Campbell H. (2017) “Approaches to Digital Methods in Studies of Digital Religion”, *The Communication Review* 20(2): 73–97.

аккаунты в различных социальных сетях, пользуются мобильными приложениями, программными обеспечениями для переписки и онлайн-конференций с членами семьи, друзьями из своей общины, а также с родственниками, проживающими за рубежом. Однако ответы на вопросы о частоте и цели использования конкретных медиа показали, что в делах соблюдения востребованы в основном *WhatsApp*, *Facebook.com* и *Instagram*.

Все без исключения респонденты называли специализированные еврейские сайты, созданные израильскими и американскими ортодоксальными ешивами. Респонденты хабадского направления в перечень востребованных включили *chabad.org*[27], *ru.chabad.org*., *jeps.ru*. Респонденты литовского направления назвали сайты *toldot.ru*[28], *istok.ru*, *every.com*, *beerot.ru*. Эти сайты квалифицировались как предназначенные преимущественно для «начинающих свой путь в еврейство» и справочный инструментарий для соблюдающих со стажем. Из интервью в интервью респонденты подчеркивали, что в основном используют цифровые библиотеки этих сайтов, выборочно читают мнения известных раввинов по некоторым аспектам соблюдения или статьи по практикам еврейского календаря.

В экспертных интервью с администраторами общинных сайтов озвучивался один и тот же перечень сайтов и подчеркивалось, что «обсуждения и полемики вынесены в социальные сети». Приведу в качестве примера цитату из экспертного интервью с представителем PR-отдела хабадской санкт-петербургской еврейской общины при Большой хоральной синагоге:

27. В работах израильского социолога Орена Голана содержится анализ истории создания и динамики развития сайта *chabad.org*. Он был запущен в 1993 году по благословлению седьмого Любавичского Ребе. В настоящее время *chabad.org* является самым крупным еврейским религиозным цифровым ресурсом, предоставляющим цифровую библиотеку, онлайн-уроки Торы, календарь, блоги, «еврейское телевидение» и др. Подробно см.: Golan, O. (2013) “Charting Frontiers of Online Religious Communities. The Case of Chabad Jews”, in H.A. Campbell (ed.) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 155–163. London/New York: Routledge.

28. Цифровые ресурсы литовского русскоязычного еврейства не повергались научному изучению. Согласно самоописанию сайта *toldot.ru*, он был создан в 2002 году в целях широкого медиапродвижения деятельности крупной израильской ешивы литовского направления Толдот Йешурун. Данная организация была основана в Израиле в 2000 году известнейшим русскоязычным раввином литовской традиции Ицхаком Зильбером. Основная цель ее деятельности — возвращение к традиции соблюдения светских евреев, выходцев из бывшего СССР. Подробнее см.: https://toldot.ru/general/toldotyeshurun/

> Раньше наш общинный сайт был более интерактивен в плане комментариев. Сейчас все это делают в соцсетях. У нас есть комиссия по обращениям — люди могут задать вопрос главам общины, но в принципе для каких-то вопросов у нас налажены каналы связей, люди знают, куда им задать вопрос — это соцсети *Facebook* и *VK* в основном, Instagram еще.

Высказанное в приведенной цитате мнение о вынесении обсуждений в социальные сети полностью совпадает с ответами из онлайн-опроса. Респонденты из разных городов подчеркивали, что обсуждение практик повседневного соблюдения ведется преимущественно на платформах *Facebook* и *Instagram*. Отмечу, что в ответах респонденток превалировали названия женских закрытых групп и аккаунты раввинов-блогеров на платформе Facebook.com. В ответах мужчин-респондентов были обозначены имена и паблики раввинов-блогеров на платформах *Facebook* и *Instagram*.

Женский раздел коммуникаций о соблюдении

Медиапрактики женских групп сконцентрированы преимущественно на платформе *Facebook.com*. В течение 2015–2016 годов бывшие респондентки инициативно включили меня в три группы на платформе *Facebook.com* — «Мир еврейской мамы», *Shop Shok* и «Кошерные рецепты». Каждая из них является закрытой женской группой для ортодоксальных евреек, принадлежащих к локальным общинам литовского, хабадского, хасидского направлений разных стран. Одной из первых задач онлайн-анализа групп стало установление тематической рамки их коммуникаций.

Тематический фрейм группы *Shop Shok* был задан создательницей-администратором в разделе «информация». Магистральная тема всех обсуждений группы — это возможности и способы сочетания тенденций современной моды в одежде, косметике и косметологии с требованиями кошерной скромности (*цниюта*) для женщин. Коммуникации участниц группы «Мир еврейской мамы» поначалу были посвящены осмыслению приложения еврейской традиции материнства и воспитания детей к решению проблем и трудностей кормящих женщин, галахической составляющей вопросов о детском и подростковом возрасте, супружеских отношений. В обеих группах участницам разрешалось делать посты, загружать свои фотографии, видеосюжеты и объявления,

высказывать мнения и предлагать новые темы. Никаких ограничений со стороны администраторов групп не было заявлено.

Коммуникации в группе «Кошерные рецепты» со времени ее создания в 2014 году были регламентированы жестким запретом администратора на вывешивание постов по темам, нерелевантным обсуждению кошерного питания и кухни. В силу этого в течение пяти лет своего существования группа не претерпела никаких изменений. Все коммуникации были посвящены темам кошерности тех или иных продуктов, кошерного стола, рецептов блюд на *шаббат* и в праздники еврейского календаря. В число основных медиапрактик входили посты с вопросами о способах приготовления блюд или рассказы о рецептах, видео с алгоритмом приготовления выпечки и блюд повседневной и праздничной кухни.

О констелляции акторов женской ветки фигурации русскоязычных ортодоксальных евреев можно судить по результатам интервью с администраторами групп, анализу состава их участниц, постов и комментариев в каждой из групп. Одними из первых группы стали создавать соблюдающие еврейки из российских хабадских общин. Выборочный анализ персональных данных участниц[29] показал, что их географическая принадлежность весьма разнообразна. В группах регулярно появлялись посты и комментарии от участниц, проживающих в России, Украине, Белоруссии, США, Израиле, Западной Европе.

Текстовой анализ групп в динамике показал, что в течение четырех лет их медиапрактики значимо диверсифицировались, тематический фрейм размывался, изменялся состав администраторов и активных участниц. Так, коммуникации группы «Мир еврейской мамы», созданной тремя хабадницами в 2013 году, сводились поначалу в основном к редким постам-объявлениям или вопросам о детских фильмах, книжках, одежде и проч. В период 2016–2019 годов состав ее администраторов изменился, а тематический фрейм расширился обсуждением вопросов галахической составляющей супружеских отношений, кошерности косметики в определенные дни еврейского календаря, вопросов о кошерном составе блюд, об одобряемых/неодобряемых косметологи-

29. Речь могла идти только о выборочном анализе, поскольку в некоторых группах количество участниц из разных стран исчисляется тысячами. На декабрь 2019 года группа «Кошерные рецепты» объединяла 3836 участниц, *Shop Shok* — 2342, «Мир еврейской мамы» — 2362, Модный взгляд на скромность» — 950, «Стильная духовность» — 1029.

ческих процедурах, о модных тенденциях и купленных нарядах, о политической повестке израильской повседневности. Разнообразился и репертуар медиапрактик — все больше становилось постов с пересказами сюжетов уроков *рабанит*, выложенных на каналах *YouTube*.

Группа *Shop Shok* лидировала в 2015–2016 годах по количеству подписчиц и накалу дискуссий в комментариях. Как объясняли мне ее создательницы и участницы, на старте все желали поделиться своими «обновками, маникюром, прической, макияжем, мнениями о бьюти-продуктах», задавать вопросы и получать советы в этой сфере. Эта тема казалась новой, привлекательной и сплотила цифровой коллектив русскоязычных ортодоксальных евреек из разных стран. В дискуссиях приводили мнения хабадских и литовских раввинов об использовании косметики, вариантах покрытия головы и проч. Однако постепенно обсуждения пошли на убыль, вытесняемые фотографиями с демонстрацией платья-обновки, нового маникюра, макияжа. В группе участились конфликты и разногласия участниц по поводу видов одежды, допустимой или недопустимой с точки зрения предписаний. Далее стали появляться коммуникации не по темам группы. Участницы из разных стран вывешивали объявления о чате, созданном ими в *WhatsApp* с целью продажи/покупки париков и кисуев, реклама экскурсий по Израилю, поиска партнерш для совместного шопинга в том или ином городе Израиля.

В 2016 году часть активных участниц покинула группу *Shop Shok*. Главная «питерская *it-girl*»[30] хабадской общины создала новую группу «Модный взгляд на скромность». Она объединила ортодоксальных евреек, профессионально занятых в создании и распространении обязательных атрибутов женской скромности. Коммуникации группы сконцентрировались вокруг объявлений о продаже кошерной продукции для покрытия головы (париков, тюрбанов, мужских кип), поиске сватовства (*шидуха*) для неженатых мужчин, кошерной кондитерской продукции, выполняемой на заказ и т. д. Фотоальбом группы представлял портфолио русскоязычных дизайнеров кошерной моды, владелиц салонов кошерной одежды, кошерных кафе и шоурумов в городах различных стран постсоветского пространства.

30. «Главная питерская *it-girl*» — обозначение, взятое мною из интервью с питерскими соблюдающими-модницами. Под этим обозначением они имеют в виду молодую женщину из ядра хабадской общины при Большой хоральной синагоге, на стиль которой принято ориентироваться в вопросах кошерной моды.

В 2019 году большая часть участниц, известных мне лично или по переписке, вышли из групп *Shop Shok* и «Модный взгляд на скромность». В интервью они отмечали, что тема сочетания *цниюта* и современной моды им по-прежнему интересна, но ее перестали обсуждать в этих группах. Респондентка хасидского направления так прокомментировала свой уход из группы:

> Раньше мне почти все посты были интересны, а теперь туфли в сочетании с платьями, костюмы разных народов, произведения искусства без комментариев. Этот спам можно увидеть в ленте и без этой группы.

Желая участвовать в дискуссиях о соблюдении, они вступили во вновь созданную закрытую группу «Стильная духовность». В отличие от своих предшественниц, она была образована ортодоксальной еврейкой литовского направления. В нее вошли соблюдающие русскоязычные еврейки из разных стран и направлений ортодоксального иудаизма. Поначалу основной медиапрактикой группы было обсуждение тем женского *цниюта* с привлечением мнений религиозных экспертов. Посты по вопросам женской скромности сопровождались гиперссылками на религиозные сайты и онлайн-трансляции выступлений известных литовских *рабанит*. Однако в дальнейшем круг тем расширился обсуждением недельной главы Торы для женщин, кошерного питания и одежды, праздников еврейского календаря и т. п.

В перспективе установления ансамбля медиа фигурации ортодоксального русскоязычного еврейства особый интерес представляли гиперссылки в группах. Ссылки как отдельная практика появились лишь с течением времени, когда отчетливо прорисовался тематический профиль каждой из групп. В число наиболее частотных вошли ссылки на специализированные сайты *toldot.ru* и *ru.chabad.org* и на раввинские персональные блоги. Например, в группе «Мир еврейской мамы» в 2018–2019 годах появились гиперссылки на закрытые чаты в мобильном приложении *WhatsApp*. Участницы литовского направления регулярно делали посты с гиперссылками на онлайн-выступления, статьи и видеоуроки Хавы Куперман[31] — известной ультраортодоксальной

31. Хава Куперман — самая известная в русскоязычной среде соблюдающих *рабанит* ультраортодоксального литовского направления. Она является дочерью рава Ицхака Зильбера, основателя русскоязычной ультраортодоксальной общины и организации «Толдот Ешурун». Брат Хавы Куперман — рав Бенцион Зильбер — ду-

рабанит. Тематики этих ссылок варьировались от онлайн-уроков Торы для женщин, проводимых в секретных чатах *WhatsApp*, статей по различным аспектам женского соблюдения на сайте *toldot.ru* до разъяснения кулинарных рецептов на еврейских каналах *YouTube*. По моему наблюдению, полученные в группе ссылки на аудиозаписи Хавы Куперман и ее вебинары в секретном чате транслировались далее с помощью мессенджера *WhatsApp* многим знакомым соблюдающим хабадского, литовского и хасидского направлений.

Анализ постов в женских закрытых группах показал, что бурные дискуссии, как правило, сопровождались гиперссылками на тексты и высказывания в мужских раввинских блогах на Facebook.com. Эти ссылки появлялись в связи с обсуждением совместимости новинок современной моды и косметологии с требованиями женской скромности, интимных отношений между супругами, жизни до и после возвращения в традицию. Приведу пример из дискуссии в группе «Модный взгляд на скромность» по вопросу о допустимости наращивания ресниц с точки зрения Галахи:

> Ури Суперфин тоже писал, что можно. Прям возбудили равинские умы наши магнитные ресни))) Но меня давно мучает вопрос насчет рава Волохова. Почему он многими воспринимается чуть ли ни как *посек*? Я иногда в шоке, какие вопросы люди решают с ним в интернете без привязки к традиции своей общины. Я про него кроме как на ФБ вообще не разу не слышала. Просветите меня, кто в курсе.

В данной цитате упоминаются имена двух часто цитируемых литовских раввинов — Ури Суперфина и Михаэля Волохова, гиперссылки на блоги которых регулярно присутствовали в медиапрактиках женских групп. Детальный анализ содержания текстов блогов, на которые ссылаются участницы групп, позволяет сделать вывод о тематической и смысловой связи коммуникаций женских групп и мужских раввинских блогов.

ховный руководитель сайта *toldot.ru*. Ее лекции, выступления и статьи выложены на большинстве русскоязычных литовских сайтов для соблюдающих и на еврейских каналах платформы *YouTube*. Подробнее о ней см.: https://toldot.ru/HavaKuperman.html

Раввинские блоги: цифровые практики иудаизма

Во всех без исключения интервью были названы Ури Суперфин, Исраэль Парипский, Аба Довид, Авигдор Носиков и группа Михаэля Волохова как авторы самых популярных блогов о соблюдении. Каждый из них располагал опытом работы в постсоветских ортодоксальных общинах, имел собственное видение тех аспектов раввинской повседневной практики, которые следовало укреплять и развивать через онлайн-коммуникации. Говоря о медиасреде русскоязычного еврейства, они оценивали ее как крайне скудную по сравнению с ивритоязычными цифровыми ресурсами. Специализированные русскоязычные медиа исчерпываются небольшим количеством сайтов израильских и американских русскоязычных ортодоксальных общин и несколькими раввинскими сайтами. Общим для всех интервью явилась характеристика сайтов как «образовательного ресурса для начинающих свой путь в еврейство». Раввины-блогеры подчеркивали, что сами не пользуются ни одним из них, предпочитая онлайн-ресурсы на иврите. Своим ученикам в российских, украинских, белорусских общинах они предлагали подписаться на собственные блоги в социальных сетях и давали ссылки на свои онлайн-уроки Торы. Отвечая на вопрос о цели создания персонального блога, респонденты говорили о желании внести свой вклад в еврейское образование русскоязычных соблюдающих. В каждом из интервью подчеркивалось, что в условиях современности платформы *Facebook* и *Instagram* — это самые востребованные медиа для формата цифрового интерактивного обсуждения иудаизма. Преимуществом обеих платформ они считали возможность охватить широкую аудиторию, гетерогенную по своим возрастным, гендерным, территориальным, гражданским и прочим характеристикам. Кроме того, обе платформы позволяли делать гиперссылки на другие еврейские блоги о соблюдении и полезные ресурсы.

Как я уже упоминала выше, персональные раввинские блоги, популярные в среде ортодоксальных евреев, были обнаружены благодаря прицельным интервью о медиарепертуарах соблюдающих. В силу этого одним из первых шагов стал контент-анализ тематического распределения постов в каждом из блогов за период 2016–2019 годов. Количественно посты распределились по следующим темам: уроки Торы и изучение Талмуда; повседневные практики жизненного цикла (*шаббат*, *миньян*, молитва, *брит, бат/бармитцва*, *хупа*, *миква*, *цниют* и проч.); праздники еврей-

ского календаря; офлайн-община/синагога; личные примеры повседневного соблюдения. Анализ показал, что разворачиваемые в блогах коммуникации посвящены по преимуществу галахическим комментариям и размышлениям о «минимуме религиозных практик». Основные отличия рассматриваемых блогов проходили по следующим векторам: ведущая тема, целевая аудитория, выбор одной из платформ в качестве основной, медиаобраз и стиль общения с цифровой публикой блога.

Закрытая группа «Вопрос раввину» была создана в 2016 году Михаэлем Волоховым, раввином московской ешивы «Торат Хаим» литовского направления[32]. В течение трех лет коммуникации в группе выстраивались по одной и той же модели «вопросы — ответы» по темам соблюдения. Участники делали посты с вопросами о соответствии законам Галахи того или иного своего поступка, решения, выбора одежды, приготовления блюда, кошерности продукта и проч. Ответ раввина Волохова публиковался в комментариях ко всем постам-вопросам и сопровождался дискуссией или дополнительными комментариями со стороны тех, кого также заинтересовала заявленная тема. Выборочный анализ аккаунтов активных участников показал, что свои вопросы в группу адресовали мужчины и женщины из русскоязычных общин различных направлений ортодоксального иудаизма. В группе регулярно появлялись гиперссылки на литовский сайт *toldot.ru* и хабадскую русскоязычную ветку сайта *ru.chabad.org*. Обращаться к сайту ультраортодоксальной литовской ешивы Израиля раввин Волохов рекомендовал во всех случаях, когда требовалось подтверждение его компетентного мнения или когда поступали вопросы по *кашруту*. Гиперссылки на хабадский сайт *ru.chabad.org* были немногочисленны и появлялись в связи с вопросами о наличии/отсутствии цифровой практики продажи квасного (*хамца*) перед Песахом[33].

32. Михаэль Волохов — раввин ультраортодоксальной русскоязычной ешивы «Торат Хаим» в Подмосковье. Ешива была основана в 1989 году при поддержке израильской ультраортодоксальной организации «Толдот Иешурун». Подробнее см.: «Ешива „Торат Хаим“ — московский бренд в мире ешив», журнал «Мир Торы», 2010. URL: https://toldot.ru/articles/articles_11839.html

33. На сайте ru.chabad.org в разделе «Практика иудаизма. Еврейские праздники-Песах-Хамец» имеется онлайн-форма, заполнив которую заблаговременно, можно через интернет осуществить религиозную практику удаления из дома всех квасных продуктов перед празднованием Песаха. См.: https://ru.chabad.org/holidays/passover/sell_chometz_cdo/fbclid/

Раввин Ури Суперфин[34] упоминался во многих интервью как один из первопроходцев в деле создания блога. В течение долгого времени, с 2013 года и по 2018 год, он искал ключевую тему для своего цифрового повествования. Суперфин пробовал разные темы — праздники еврейского календаря, недельная глава Торы, зарисовки повседневной жизни ультраортодоксального израильского города и т. д. В интервью Ури Суперфин следующим образом охарактеризовал мотивы создания блога:

> В 2006 году я перестал ездить в Киев преподавать, и тогда я пришел в «Живой Журнал». Там я начинал, но там сейчас стало пусто и тихо. Все ушли в Facebook, потому что есть реакция и все подвижно. Мне Facebook предоставляет все, что нужно, — и немедленный фидбек и аудиторию. <…> Как я отбираю темы? Это всегда немного рефлексия. Понятно, что, когда приближаются какие-то праздники, то я стараюсь об этом рефлексировать как раввин. Это предполагает какие-то вбросы. Как правило, это малоизвестные вещи, я не вижу ценности писать банальности. Я пишу неизвестное и получаю на это реакцию со стороны. Это такое мое ноу-хау в русскоязычной среде — давать такие вещи, которые человек никогда не узнает, если не учит Тору профессионально.

Наблюдение блога в динамике показало, что раввин Ури постепенно насыщал коммуникации блога различными медиа. Так, в 2013–2016 годах он вывешивал аудиозаписи уроков по различным галахическим темам и праздникам еврейского календаря. В течение 2017–2018 годов он ввел гиперссылки на свои статьи по недельным главам Торы, опубликованные на сайте jeps.ru санкт-петербургской хабадской общины Большой хоральной синагоги. В 2019 году тематической рамкой взаимодействия он сделал обсуждения и комментирования ежедневного листа Талмуда и рассмотрение недельной главы Торы. Сценарий таких коммуникаций установился постепенно в ходе взаимодействия блогера со своим цифровым коллективом. В медиапрактике блога это выглядело следующим образом: раввин Ури предлагал малоизвестную цитату или выдержку из текстов Талмуда и свой развернутый комментарий. Цифровой коллектив блога обсуждал мне-

34. Раввин Ури Суперфин принадлежит к ультраортодоксальному литовскому направлению иудаизма, проживает в Израиле и имеет опыт преподавания традиции в российских и украинских общинах соблюдающих евреев. Он также является регулярным автором русскоязычных цифровых медиа (журналов и сайтов) литовских постсоветских общин.

ние раввина Ури в комментариях. В числе активных участников таких дискуссий регулярно появлялись раввины хабадского и литовского направлений, работающие в российских, украинских, израильских общинах. Подписчиками блога и его активными участниками выступало большинство моих бывших респондентов и респонденток из хабадских, литовских и хасидских общин постсоветских стран русскоязычного иудаизма.

К числу собственных медиаизобретений раввина Ури относится «Мойшфильм» — визуальный комментарий к законам Галахи, представляющий собой кадр, отобранный из популярных советских кинокомедий, с короткой юмористической, но и поучительной, надписью на самом изображении. Вот как он сам разъяснил прагматику этого медиа:

> Мойше — стандартное, узнаваемое еврейское имя — плюс Мосфильм. Советские фильмы с еврейской приправой. Я хотел использовать уже готовые образы, хорошо знакомые взрослому читателю, по отношению к которым существует априорно позитивные эмоции. И использовать эти образы для популяризации еврейского закона, алахи. Остальное было делом техники: так как еврейский закон охватывает все без исключения области жизнедеятельности, мне оставалось лишь брать очередную картинку, кадр из старого советского фильма, и немного поразмышлять, какой закон к ней применим. Ну и чтобы было забавно, это обязательно.

«Мойшфильм» пользуется особой популярностью у женской части цифрового коллектива блога Суперфина. Наряду с этим дамы активно включались в обсуждения постов, посвященных трактовке аспектов женского соблюдения.

В медиасреде соблюдающего русскоязычного еврейства на платформе *Facebook.com* раввин Исраэль Парипский[35] одним из первых ввел онлайн-уроки Торы. Он инициировал обсуждения «неудобных тем», табуированных в офлайн коммуникациях русскоязычных общин постсоветского еврейства. К таковым относились следующие: конкуренция хабадских и литовских общин, интимная сторона супружеской жизни, отношение к гомосексуализму и наркотикам с позиции Торы. В своем экспертном интер-

35. Раввин Исраэль Парипский принадлежит литовскому направлению иудаизма. В течение 15 лет он работал в должности раввина в еврейских литовских общинах Москвы, Одессы, Могилева.

вью он подчеркнул, что создал два разных блога с целью охватить различные по возрасту, статусу и подготовленности аудитории:

> Я преподаю 15 лет и, чтобы держать связь с учениками, зарегистрировался в *vk* и в *fb*. С 2012–2013 стал вести блог. Обычно на первом уроке я просил всех достать смартфоны и подписаться на все мои соцсети и только потом начинал урок. Мы находимся в потоке, мне надо быть с ними на связи. Так они послушали урок, ушли и все. А так я у них в *Instagram* сижу. В *Instagram* у меня 2 страницы — «613 канал», название по количеству заповедей Торы, и личная. Есть вещи, которые я выкладываю в *Instagram*, есть вещи, которые — в *Facebook*. Когда работал в Москве, в разных местах преподавал, там записывали мои уроки Торы, а я их стал выкладывать с хештегом в *Facebook*. Я отслеживаю преференции аудиторий. В *Facebook* идут более спорные вещи, там сидят менеджеры и люди в возрасте, после работы злые, хотят кого-то покритиковать. Аудитория в *Instagram* моложе, любит позитивчик. На «канале 613» я проводил аналитику — там большей частью мужчины от 25 до 35 лет.

Медиапрактики блогов Парипского отличались друг от друга по своему тематическому фрейму. Блог на *Facebook.com* был нацелен на цифровизацию религиозных коммуникаций русскоязычных ортодоксальных евреев — уроки Торы, онлайн-трансляции событий общинной жизни, онлайн-разъяснения о практиках праздников еврейского календаря. Второй блог — «613 канал» в *Instagram* — был направлен на формирование единой медиасреды русскоязычных раввинских блогов о соблюдении. Наряду с постами по темам повседневного соблюдения, он содержал регулярные обширные цитаты (перепосты) из блогов действующих раввинов литовского и хабадского направлений русскоязычного иудаизма. Кроме того, Парипский активно использовал хештеги, популярные у блогеров различных направлений иудаизма (*тфилин*, *Тора*, иудаизм, *шаббат*, евреи и проч.). Введенный им хештег «онлайн-синагога» образовал подвижный международный паблик, в котором оказывались посты и на испанском, и на иврите, и на английском.

Блог Аба Довида — *rabbiaba*[36] — был назван во всех без исключения интервью респондентов-хабадников. В интервью с блогера-

36. Аба Довид создал свой блог @rabbiaba в 2011 году, когда приехал из Израиля в Москву с целью обучения в хабадской ешиве «Махон Ран» при синагоге на Большой Бронной.

ми литовского направления он также обозначался как пользующийся большой популярностью у еврейской молодежи различных направлений ортодоксального иудаизма. В отличие от других блогеров, Аба Довид выстраивал свое повествование в форме автобиографического фотодневника. В течение девяти лет ведения блога он создал цифровую версию биографемы традиционного хабадского раввина. Фотосюжеты отражали религиозное преобразование юноши, ученика московской хабадской ешивы, в зрелого преподавателя, менеджера крупного проекта для еврейских подростков, отца семейства. Избранный Аба Довидом медиаобраз — это харизматичный молодой лидер русскоязычной еврейской молодежи, встающей на путь соблюдения. В интервью выбор именно такого жанра цифрового повествования он прокомментировал следующим образом:

> ...Для меня *Instagram* является основной платформой, потому что в ней считывается главным образом визуальный контент, а не тексты. Я считаю, что можно там одной фотографией передать больше ценности, чем длинной статьей... я вижу в социальных сетях неимоверный ресурс, все то, на что я трачу на своей работе время, во что я вкладываюсь —это образовательный процесс с подростками. А где мне еще выстроить с ними образовательный процесс, как не в интернете? А по факту: кто ведет блоги в *Instagram*? Подростки!

Спецификой коммуникаций данного блога стало соединение фотосюжетов с хештегами, популярными в медиасреде хабадских аккаунтов о соблюдении. В *Instagram* эти хештеги использовались для отсылки к пабликам с цифровыми уроками Торы, выступлениями хабадских раввинов, аккаунтов соблюдающих евреев, профессионально занятых в производстве разного рода кошерной продукции (украшений, пищевых продуктов, атрибутов мужской и женской кошерной моды).

Блог Авигдора Носикова[37] представлял собой цифровое повествование о повседневной жизни российского ортодоксального раввина. В интервью он подчеркнул, что своим личным примером хотел бы «демонстрировать молодежи, что соблюдение еврей-

37. Авигдор Носиков зарегистрировал аккаунт в Instagram в 2016 году под именем @voronezhrabbi. В этот год он переехал из Израиля в Воронеж, где получил должность главного раввина и хасидскую общину на попечение. В связи с этим раввин Авигдор счел необходимым «создать единственный на русском языке блог раввина в Инстаграме».

ской традиции может быть не бременем, а захватывающим образом жизни». Раввин Авигдор считал важным разъяснить фрейм и целевую аудиторию своего цифрового повествования:

> Я сам создал блог, потому что это возможность общаться и давать знание, информацию большой аудитории, которую, ну, никак не соберешь ни в каком классе, синагоге. Основной блог — *Instagram*, потому что он наиболее поточный и массовый. У меня задача вызвать интерес, сочувствие с еврейскими ценностями как у евреев, так и неевреев, которые просто интересуются. Я специально нанял человека, который не занимался контентом, но занимался привлечением аудитории. Контент всегда мой. Я сам веду блог, публикация занимает полчаса <...> Я поставил перед собой задачу вести этот блог прежде всего не как раввин, а как соблюдающий заповеди Торы еврей из российского не столичного города, не ощущающий себя при этом ущемленным и преследуемым.

Посты блога включали короткие тексты и личные фотографии. Тематически раввин Авигдор ориентировал свое повествование на обсуждение разных аспектов «минимума религиозных практик». Анализ постов блога показал, что основными были темы событий в общинной жизни (хупа, бармицва, создание миквы, приезды известных раввинов, шаббатоны, миньян), праздники еврейского календаря, недельная глава Торы, «зажигание шаббатних свечей», кошерное производство продуктов, поездки на раввинские конференции и путешествия, интервью раввина российским СМИ. Наряду с этим он использовал медиапрактики, популярные в молодежной медиасреде *Instagram,* — онлайн-видеочаты с подписчиками по вопросам повседневного соблюдения, флешмобы с призовыми вознаграждениями в виде предметов и атрибутов мужского и женского соблюдения. Отличительная особенность данного блога состояла в расширении тематического репертуара за счет коммуникаций о репатриации в Израиль и лечении в израильских клиниках. Кроме того, в отличие от большинства раввинов-блогеров, через гиперссылки Авигдор Носиков увязывал свое повествование с женскими блогами о еврейском образе жизни, репатриации в Израиль, кошерной моде или кошерной продукции в Instagram.

Текстовой анализ блогов и группы в динамике — с 2016 по 2019 год — показал, что их авторы выступили своего рода пионерами по введению таких практик цифрового иудаизма, как «*вопросы*

и ответы», онлайн-*уроки Торы*, онлайн-обсуждения *ежедневного листа Талмуда*, раввинские цифровые повествования о заповедях и повседневных практиках соблюдающих. Перечисленные практики имеют распространение в ивритоязычной среде ортодоксального иудаизма[38], но реализовываются, как правило, посредством большого разнообразия новых медиа — раввинских веб-сайтов, специализированных еврейских сайтов по соблюдению, вебкастов и проч. Рассмотренные блоги сделали доступными практики цифрового иудаизма для русскоязычных ортодоксальных евреев в медиасреде *Facebook* и *Instagram*. Принципиально важно отметить, что блоги содержали взаимные гиперссылки. Регулярное взаимное цитирование и ссылки обеспечивали циркуляцию цифровых историй блогов по сходным темам мужского соблюдения и раввинских комментариев по *галахическим* вопросам.

Заключение

Концепция коммуникативных фигураций Андреаса Хеппа оказалась весьма продуктивной методологической рамкой, позволившей выявить коммуникативные переплетения между акторами, включенными в жизнь русскоязычных ортодоксальных общин постсоветских стран, а также Израиля, США и Западной Европы. Коммуникативная сеть фигурации русскоязычных ортодоксальных евреев формируется в медиапрактиках закрытых женских групп и раввинских блогов на платформах *Facebook* и *Instagram*. Тематическим фреймом коммуникаций групп и блогов является «минимум религиозных практик». Гендерная сегрегация, характерная для офлайн общинных практик, воспроизводится и в медиапрактиках фигурации русскоязычного ортодоксального иудаизма. Коммуникации женских закрытых групп на *Facebook.com* нацелены на конструирование фрейма повседневного воспроизведения предписаний *цниюта*, семейной чистоты, еврейского дома и проч. Участницами этих групп являются соблюдающие еврейки из общин разных стран и направлений ортодоксального иудаизма. Наблюдение женских групп в динамике показало, что с течением времени они трансформировались либо в цифровые

38. Обзор и анализ практик цифрового ортодоксального иудаизма см.: Katz, Y. (2012) "Technology Use in the Religious Communities in Israel: Combining Traditional Society and Advanced Communications", *Journal of Religion, Media & Digital Culture* 2(1): 1–30.

коллективы по обсуждению тем женского «минимума религиозных практик», либо в сообщества, объединяющие тех, кто профессионально занят производством кошерной продукции для женского соблюдения и заинтересованных соблюдающих.

Персональные раввинские блоги о соблюдении на платформах *Facebook* и *Instagram* ввели в репертуар коммуникаций такие практики цифрового иудаизма, как уроки Торы, ежедневный лист Талмуда, цифровые повествования о доктринальных основаниях праздников еврейского календаря и ритуалах жизненного цикла. Каждый из блогеров стремился к созданию собственной уникальной медианиши в целях привлечения целевой аудитории именно к своему цифровому повествованию. Вместе с тем, следует говорить и о консолидации коммуникативных практик русскоязычных раввинов-блогеров, работающих в локальных общинах разных направлений ортодоксального иудаизма. Обязательным компонентом их коммуникаций являлись гиперссылки, обеспечивающие циркуляцию цифровых историй о соблюдении в медиасреде русскоязычного ортодоксального еврейства.

Текстовой анализ медиапрактик групп и блогов позволил выявить коммуникативные связи между ними: тематические пересечения, циркуляцию цифровых историй и взаимные гиперссылки. Женские и мужские коммуникации о соблюдении увязывают акторов различных направлений ортодоксального иудаизма в транснациональную констелляцию. Ансамбль медиа фигурации включает социальные сети *Facebook* и *Instagram*. Гиперссылки групп и блогов вплетают медиапрактики *раввинов* и *рабанит* израильских и американских ешив на платформе *YouTube* и специализированных сайтах *toldot.ru* и *ru.chabad.org* в коммуникативные сети фигурации русскоязычного ортодоксального еврейства.

Библиография / References

Аркин Н.О. Проблемы интеграции хасидов ХАБАДа Москвы в современный российский социум. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: МГУ им. Ломоносова. На правах рукописи, 2009.

Зеленина Г.С. Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя «сектами» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 121–169.

Островская Е.А. Религиозное «еврейство»: опыт биографического нарратива в закрытой группе // Социологические исследования. 2016. № 2. С. 110–118.

Островская Е.А. Множественные современности ортодоксального еврейства Санкт-Петербурга // Социологические исследования. 2017. № 5. С. 93–102.

Островская Е.А. Транснациональная религиозная сеть соблюдающих евреев // Островская Е.А. Социология религии. Введение. СПб: Петербургское Востоковедение. 2018. С. 231–258.

Саприцкая М. От евреев к иудеям: поворот к вере или возврат к ней? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 224–254.

Ханин В. Парадоксы идентичности: социокультурные перспективы развития системы еврейского образования в странах СНГ и Балтии // Евреи в постсоветских странах: самосознание и образование / Под ред. А.Д. Эпштейна. Иерусалим: Открытый университет Израиля, 2008. С. 57–58.

Abrams N. (2015) "Appropriation and Innovation: Facebook, Grassroots Jews and Offline Post-Denominational Judaism", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, pp. 40–56. New York: Routledge.

Arkin, N.O. (2009) *Problemi integrazii hasidov HABADa Moskvi v sovremenniy rossiyskiy sozium. Avtoreferat dissertazii na soiskaniye uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Problems of Integration of Chassidim Chabad of Moscow into Modern Russian Society: Thesis Abstract for the Degree of Candidate of Historical Sciences]. M: MGU im. M.V. Lomonosova.

Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. (2005) "Cultured Technology: Internet and Religious Fundamentalism", *The Information Society* 21(1): 25–40.

Campbell, H.A. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.

Campbell, H.A. (ed.) (2013) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge.

Campbell, H.A. (ed.) (2015) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. New York: Routledge.

Campbell, H.A., Bellar, W. (2015) "Sanctifying the Internet: Aish HaTorah's Use of the Internet for Digital Outreach in Digital Judaism", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, pp. 74–90. New York: Routledge.

Campbell, H.A., Evolvi, G. (2020) "Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies", *Human Behavior and Emergent Technologies* 2(1): 5–17.

Golan, O. (2013) "Charting Frontiers of Online Religious Communities. The Case of Chabad Jews", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, pp. 155–163. London/New York: Routledge.

Hasebrink, U., Hepp, A. (2016) "How to Research Cross-Media Practices? Investigating Media Repertoires and Media Ensembles", *Forschungsverbund „Kommunikative Figurationen", Research Network "Communicative Figurations*", Universita¨t Bremen. [https://www.kommunikativefigurationen.de/fileadmin/user_upload/Arbeitspapiere/CoFi_EWP_No-15_Hasebrink_Hepp.pdf, accessed on 25.03.2020].

Heckathorn, D.D. (2007) "Extensions of Respondent-Driven Sampling: Analyzing Continuous Variables and Controlling for Differential Recruitment", in Xie Yu (ed.) *Sociological Methodology. vol. 37*, pp. 151–207. Boston MA: Blackwell Publishing.

Hepp, A. (2014) "Communicative Figurations: Researching Cultures of Mediatization", in L. Kramp, et al (eds.) *Media Practice in Everyday Agency in Europe*, pp. 83–89. Bremen: edition limiere.

Hepp, A., Hasebrink, U. (2014) "Human Interaction and Communicative Figurations. The Transformation of Mediatized Cultures and Societies", in K. Lundby (ed.) *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science vol. 21*, pp. 260–262. Berlin: De Gruyter Mouton.

Hepp, A., Hasebrink, U. (2018) "Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach", in A. Hepp, A. Breiter, U. Hasebrink (eds) *Communicative Figurations Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*. Springer International Publishing.

Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*. New York: Routledge.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights* 6(1): 9–26.

Hjarvard, S. (2014) "Mediatization and Cultural and Social Change: an Institutional Perspective", in K. Lundby (ed.) *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science vol. 21*, pp. 199–226. Berlin: De Gruyter Mouton.

Katz, Y. (2012) "Technology Use in the Religious Communities in Israel: Combining Traditional Society and Advanced Communications", *Journal of Religion, Media & Digital Culture* 2(1): 1–30.

Khanin, V. (2008) "Paradoksi identichnosti: socioculturnie perspective razvitiia obrasovaniia v stranakh SNG I Baltii" [Paradoxes of Identity: Social and Cultural Perspectives in Jewish Education Development in CIS and the Countries of Baltic], in A.D. Epstein (ed.) *Evrei v postsovetskikh stranakh: samosoznanie i obrazovanie*. Jerusalem: Open University of Israel.

Lied, L.I. (2012) "Religious Change and Popular Culture. With a Nod to the Mediatization of Religion Debate", in S. Hjarvard, M. Lövheim (eds) *Mediatization and Religion Nordic Perspectives*, pp. 183–201. Gothenburg: Nordicom.

Lövheim, M. (2014) "Mediatization and Religion", in K. Lundby (ed.) *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science vol. 21*, pp. 547–570. Berlin: De Gruyter Mouton.

Ostrovskaya, E. (2016) "Religious Identity of Modern Orthodox and Hasidic Jewry in St. Petersburg", *Transcultural Studies*, 12 (1): 159–178.

Ostrovskaya, E. (2016) "Religioznoe «evreystvo»: opit biographicheskogo narrativa v zakrytoi gruppe" [Religious "Jewishness": Biographical Narrative in a Closed Group], *Sotsiologicheskie Issledovaniia* 2: 110–118.

Ostrovskaya, E. (2017) "Mnozhestvennie sovremennosti ortodokzalnogo evreistva Sankt-Peterburga" [Multiple Modernities of the Orthodox Saint-Petersburg Jewry], *Sotsiologicheskie Issledovaniia* 5: 93–102.

Ostrovskaya, E. (2018) "Transnazionalnaia religiosnaia set sobludaiushchikh evreev" [Transnational Network of Observant Jews], in E. Ostrovskaya *Sotsilogia religii. Vvedeniye*, pp. 231–258. SPb: Peterburgskoye Vostokovedenie.

Rashi, Ts. (2013) "The Kosher Cell Phone in Ultra-Orthodox Society: A Technological Ghetto within the Global Village?", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge, pp. 173–181. New York: Routledge.

Rosenthal, M., Ribak, R. (2015) "On Pomegranates and Etrogs: Internet Filters as Practices of Media Ambivalence Among National Religious Jews in Israel", in H.A. Campbell (ed.) *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, pp. 145–160. New York: Routledge.

Sapritsky, M. (2015) "Ot evreev k iudeyam: povorot k vere ili vozvrat k ney" [From Evrei to Iudei: Turning or Returning to Faith?], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(3): 224–254.

Tsuria R., Yadlin-Segal A., Vitullo A., Campbell H. (2017) “Approaches to Digital Methods in Studies of Digital Religion”, *The Communication Review* 20(2): 73–97.

Volz, E., Heckathorn, D.D. (2008) “Probability Based Estimation Theory for Respondent Driven Sampling”, *Journal of Official Statistics* 24 (1): 79–97.

Zelenina, G. (2015) “Portret na stene I shproti na khlebe: evrei mezhdu dvumia ‘sektami’” [A Portrait on the Wall and Sprat on the Bread: Moscow Jews between the Two “Sects], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 33(3): 121–169.

Андрей Мурашко

Немти и золото: религиозное насилие и семантика наказания в древнеегипетской сказке

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-293-307

Andrei Murashko

Nemti and Gold: Religious Violence and the Semantics of Punishment in an Ancient Egyptian Tale

Andrei Murashko — National Research University "Higher School of Economics" (Moscow, Russia). amurashcko@yandex.ru

The article discusses the motif of bodily mutilation in connection with the punishment in an ancient Egyptian tale, in the story of the ferryman Nemti. This narrative is compared with similar Egyptian plots about the loss of body parts and their replacement/transformation into gold. Based on the works of Vladimir Propp, the author builds a model of the event which triggers the development of action in the fairy tale and in the myth. In addition, the paper refers to the philosophical aspect of the mutilation motif as addressed in the works of Mikhail Bakhtin, Georges Bataille and Réné Girard. While stating the universality of the rite de passage *narrative model, the author reveals, drawing upon archaeological findings in the tombs of the New Kingdom, some additional semantic load in the Egyptian version of the narrative.*

Keywords: Ancient Egypt, fairy tale, mutilation, punishment, violence, rites of passage, mummification, gold.

В ДАННОЙ статье речь пойдет о мотиве увечий, возникающем при пересечении героем волшебной сказки символического или реального порога между «этим миром» и «тем», между состоянием «до» и «после», — событии, которому соответствует в общем виде схема обрядов перехода[1]. Ту же схему повторяет родственный сказке миф[2].

На материале Древнего Египта наиболее отчетливо можно проследить инициирующее значение подобных переходов, из которых выстраивается сказочный сюжет. Особое место в древнеегипетской литературе занимает сказка «Тяжба Хора и Сета» (XX династия), в которой мифологические сюжеты, пересказанные в бурлескной форме, сменяют друг друга с необычайной частотой[3]. Сказка повествует о борьбе богов Хора и Сета за трон Египта, развернувшейся после убийства Сетом его брата и отца Хора — Осириса. Трудно воспроизвести последовательно канву сказки: она состоит из отдельных ярких эпизодов, имеющих мифологическое происхождение.

Популярная в современной науке точка зрения предлагает прочтение сказки, как «пародии на миф»[4]. С самого начала спора понятно, что по справедливости трон принадлежит Хору, но верховный бог Ра-Хорахти хочет отдать его Сету. Изо рта у Хора воняет, боги извергают на него блевоту, разговаривают совсем не божественным языком. Сам язык памятника, изобилующий игрой слов, а также комические ситуации, в которые попадают великие боги, говорят о том, что данный текст требовал от своих читателей повышенной образованности и специфического чувства юмора. Именно такой насмешливой «интеллигенцией», по-видимому, были обитатели поселка строителей в Дейр Эль-Медине вообще и в частности члены семьи писца Кенхеркхепешефа, из библиотеки которого происходит памятник[5].

1. См.: *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 15.
2. *Гринцер П.А.* Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 203–205.
3. Gardiner, A.H. (1931) *The Library of A. Chester Beatty: Description of a Hieratic Papyrus, with a Mythological Story, Love-Songs, and Other Miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri, No. 1.* London: Emery Walker, Ltd.
4. Сказки и повести Древнего Египта / Пер. с древнеегипетск. и коммент. И.Г. Ливщица. Л.: Наука, 1979. С. 258–259.
5. «Строители» — мастера (художники, писцы, скульпторы, плотники, каменотесы и др.), выполнявшие работы в Долине Царей — проектировавшие и строившие гробницы, расписывавшие коридоры и камеры усыпальниц, наносившие на сте-

О ритуальном значении подобных текстов говорить не приходится, однако за эпизодами сказки стоят архетипы, несомненно, более древние, чем она сама. О наказании паромщика Немти, вопреки велению богов Эннеады переправившему на Срединный остров богиню Исиду, с разной подробностью повествуют еще несколько памятников (см. ниже). Так, папирус Жумильяк рассказывает нам о страданиях, постигших перевозчика. Однако в «Тяжбе» вкупе с усекновением стоп мы имеем ценное указание той роли, какую в этом сюжете играет золото.

В заключительном разделе статьи, чтобы прояснить смысл членовредительства, мы также коснемся философского аспекта расчленения и увечий в связи с религиозным насилием, освещенным в работах М. Бахтина, Ж. Батая, Р. Жирара и др.

I.

Сегодня немыслимо изучение волшебных сказок и фольклора в целом без обращения к трудам В.Я. Проппа. Он оказал решающее влияние как на отечественную, так и на зарубежную науку. Продолжение его идей можно найти в концепции А.-Ж. Греймаса[6]. В изучении древнеегипетских текстов — в частности папируса Весткар — к пропповскому наследию отсылает М.А. Чегодаев[7]. Наше внимание, однако, привлек другой сюжет, а именно отрезание пальцев ног в сказке «Тяжба Хора и Сета».

Роберт Блай в своей знаменитой книге «Железный Джон», пересказывая одноименную сказку о златовласом юноше, приводит эпизод, в котором герой случайно нарушает запрет Дикаря и окунает раненый палец в источник с золотыми рыбами и змеями, после чего его палец тоже становится золотым. Для Блая, юнгианца и лидера так называемого «мифопоэтического мужского движения» (к которому также относился, например, автор «Ты-

ны священные письмена и т.д. — должны были обладать высоким (по меркам Древнего Египта) уровнем образованности и не в пример подавляющей части населения долины Нила быть грамотными.

6. *Александрова Е.В.* Трансформационная модель текстов пирамиды Униса // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 6(20): в 2-х ч. Ч. II. С. 19. См. также Греймас А.-Ж. (2004) Структурная семантика: поиск метода. М.: Академический проект.

7. *Чегодаев М.А.* Что это, Джеди? // Aegyptiaca Rossica (Выпуск 4): сб. ст. / Под ред. М.А. Чегодаева, Н.В. Лаврентьевой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 350, 361.

сячеликого героя» Дж. Кэмпбелл), раненый палец — метафора боли, которую приносит мальчику отделение от матери. Говоря же о превращении члена в золото, писатель проводит интересную параллель: «Мы знаем из известного папируса, описывающего мумификацию, что египетские жрецы наносили золото на ногти умерших мужчин и женщин. Сделав это, они говорили такие слова: "Теперь золото, которое принадлежит Хору, переходит на твои ногти и делает тебя бессмертным"»[8].

Действительно, египетские находки свидетельствуют о том, что ногти на руках и ногах мумий иногда покрывались золотом или заменялись на золотые[9]. Из царских гробниц Нового Царства до нас дошли напальчники из золота, которые, по мнению ученых, были призваны предотвратить потерю ногтя, который довольно часто выпадал у мумий, высушенных в натроне[10]. Известна трепетность египтян в стремлении к полной сохранности тела, обеспечивавшей умершему посмертное существование. В сказке папируса Весткар фараон Хуфу требует отрубить и приставить на место голову узнику, но получает отказ: «Только не человека»[11]. К этому классу явлений примыкают и находки древнеегипетских протезов, которые, вероятно, были изготовлены уже после смерти человека[12].

II.

В одном из эпизодов древнеегипетской сказки «Тяжба Хора и Сета», записанной на ректо папируса Честер-Битти I, боги удаляют (*rwj*) паромщику Немти «перед ног его» (*HAt-rdwj.fj*) в на-

8. Bly, R. (2001) *Iron John: Men and Masculinity,* p. 40. London: Rider/Random House.
9. Töpfer, S. (2014) "The Instructions of the 'Embalming Ritual' in the light of Archaeological Evidence", in K.A. Kóthay (ed.) *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt, Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts* pp. 26–27, 31. Budapest; Mekis, T. (2012) "The Cartonnage of Nestanetjeretten (Louvre AF 12859; MG E 1082) and its Enigma", *BIFAO* 112: 259.
10. Lilyquist, C. (2003) *The Tomb of Three Foreign Wives of Tuthmosis III,* pp. 135-136, 200, 352. New York: The Metropolitan Museum of Art. (Натрон — минеральное соединение, использовавшееся для мумификации).
11. Quirke, S. (2015) *Exploring Religion in Ancient Egypt,* p. 45. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: John Wiley & Sons, Ltd.
12. Nerlich, A. G., Zink, A., Szeimies, U., Hagedorn, H.G. (2000) "Ancient Egyptian Prosthesis of the Big Toe", *Lancet* 356 (9248): 2176–2179.

казание за нарушение запрета не переправлять на Срединный остров ни одной женщины, похожей на Исиду. Последняя обернулась старухой и предложила ему хлеб, а затем золотое кольцо[13], которое поплатившийся бог принял в качестве платы. Согласно сказке, Немти «наложил заклятие на золото»[14], которое стало мерзостью для его (бога) города. Рядом с Немти Исида также упоминается в папирусе Салье IV, в то время как в папирусе JE 86637 Каирского музея ее место занимает Сет[15].

Египтолог О.Д. Берлев, который не только указал на правильное чтение имени божества XII нома Египта, но и внес большой вклад в наше понимание образа бога-сокола, плывущего в ладье, заключает: «Отрезав этому божеству, мыслящемуся в данном случае как сокол, “перед ног”, т. е. пальцы, боги обесценивают для него то кольцо, ради которого он впал в грех»[16]. По мнению ученого, Немти постепенно приобретает облик страдающего божества. Он также напоминает, что, по египетским представлениям, плоть бога есть золото, а кости — серебро, поэтому автор папируса Жумильяк, согласно которому с Немти, как и с греческого Марсия, снимают кожу и плоть до костей, сообщает, что идол бога был сделан из серебра. «Теперь только становится понятным иероглиф кости как символ бога XII нома, равно как и свидетельства об особой роли серебра в этом номе. Не исключено, что своей тяжелой участью бог *nmtj* обязан в значительной степени тому, что скорописный знак поразительно напоминал знак серебра»[17].

III.

Мотив всевозможных увечий в народных сказках имеет свой номер в указателе Аарне-Томпсона (S160). Внимательное изучение египетских сказок (и мифов, из которых они происходят) позво-

13. Весь эпизод может быть истолкован как попытка соблазнения паромщика.

14. Вариант: «отрекся от золота». См.: Сказки и повести Древнего Египта. С. 265.

15. *Панов М.В.* История о перевозчике Немти в «Календаре счастливых и несчастливых дней» // Труды Государственного Эрмитажа: [Т.] 55: Петербургские египтологические чтения 2009-2010: памяти С.И. Ходжаш, памяти А. С. Четверухина: доклады / Государственный Эрмитаж. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2011. С. 192–193.

16. *Берлев О.Д.* «Сокол, плывущий в ладье». Иероглиф и бог // Вестник древней истории. 1969. № 1. С. 13.

17. Там же. С. 26.

ляет заключить, что мотив этот весьма распространен и возникает при пересечении героем сказки границы (как правило — водной) на стыке двух миров. В той же сказке «Тяжба Хора и Сета» Хор отрубает голову своей матери Исиде, выйдя из воды после поединка с Сетом в образе гиппопотама, а Исида отрубает сыну руку, осквернённую семенем Сета, и бросает ее в болото. В переданной Геродотом сказке вор лишается головы (а затем и руки), угодив в капкан в царской сокровищнице. В «Двух братьях» преследуемый Бата отрезает себе детородный член в знак непричастности к соблазнению жены брата. Точно так же фаллос растерзанного Сетом Осириса пропадает в Ниле: его съедают рыбы, и Исида заменяет его золотым.

В литературоведении подобные переходы принято называть «событием». Согласно Н.Д. Тамарченко: «С[обытие] — перемещение персонажа, внешнее или внутреннее (путешествие, поступок, духовный акт) через границу, разделяющую части или сферы изображенного мира в пространстве и времени, связанное с осуществлением его цели или, наоборот, отказом или отклонением от нее»[18]. Хор лишается руки, в которую он принял семя, так же как Немти и Исида получают увечья в ознаменование состоявшегося перехода. Исида выбрасывает руку вместе с семенем в воду. Не исключено, что данный эпизод в сказке переосмысливает «традиционную» для египетских текстов кастрацию Сета. Оскопление, таким образом, может быть заменено похищением семени, т. е. силы. В папирусе Жумильяк Исида превращается в собаку и бежит перед Сетом, пока тот не испускает свое семя. Затем богиня осмеивает его[19].

Вообще, членовредительство — распространенный мотив не только египетских сказок. В воспроизводящей «Эдипов» тип (AT 931) кубинской сказке отрубленный палец выступает доказательством расправы, свершившейся над ребенком, и заменяется приемными царственными родителями на золотой[20]. В русском аналоге «Железного Джона» палец новоис-

18. Теоретическая поэтика: Понятия и определения: Хрестоматия для студентов / Авт.-сост. Н.Д. Тамарченко. М.: РГГУ, 2001. С. 171.

19. Velde H., te. (1967) *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion,* p. 41. Leiden: E. J. Brill. Ср. значение смеха в этой отчетливо эротической истории с рассказом о Ре-Харахти и Хатхор в другом месте «Тяжбы Хора и Сета».

20. Bierhorst, J. (ed.) (2003) *Latin American Folktales: Stories from Hispanic and Indian Traditions,* pp. 185–188. New York: Pantheon.

печенной невесты медведя, опущенный в кадку из запретного амбара, становится золотым[21]. Марк Твен объясняет, как правильно рассказывать страшилку о жене жадного мужа, вернувшейся с того света за своим золотым протезом[22]. Получается следующее:

Нарушение запрета	→	Пересечение семантической границы	→	Наказание (увечье = лишение статуса)

Для волшебных сказок, имеющих общую структуру с мифом и обрядом перехода, такая схема оказывается довольно продуктивной. Пусть такое построение несколько более громоздко, нежели пропповская «функция», оно, тем не менее, сродни ей. Мы вправе говорить об универсальности данной модели, которая в случае Древнего Египта, как мы увидим ниже, приобретает дополнительный смысл.

То, что В.Я. Пропп вскрывает на африканском материале, вызывает живые ассоциации со сказкой «О потерпевшем кораблекрушение» («Змеиный остров») папируса № 1115 Государственного Эрмитажа, датируемого временем XII–XIII династии (XX–XVII вв. до н. э.). Анализируя сказку народа зулу о племенном герое Сикулуми, Пропп приходит к выводу, что исторически обряд состоял «в мимическом проглатывании тотемным животным и обратном извержении юноши»[23]. Герой египетской сказки, единственный из всей команды переживает бедствие на море и оказывается выброшенным на берег чудесного острова. Там он встречает бородатого змея, чье «тело было позолочено, его брови были из настоящего лазурита»[24]. В ужасе перед разевающим рот чудовищем герой падает ниц, не в силах произнести ни слова (ср. со страхом, объявшим знаменито-

21. Кот — золотой хвост // Русские народные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Просвещение, 1983. С. 217–220.

22. *Твен М.* Об искусстве рассказа // Собрание сочинений в 12 томах: Т. 11. М.: ГИХЛ, 1961. С. 12–13. В связи с золотыми руками можно также вспомнить греческую легенду о царе Мидасе, превращавшем в золото все, к чему прикоснется.

23. *Пропп В.Я.* Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность: избранные статьи / Сост., ред., предисловие и примечания Б.И. Путилова. М.: Наука, 1976. С. 276.

24. Сказки и повести Древнего Египта. С. 32.

го Синухета во время аудиенции у фараона[25]). Змей переносит его в своей пасти в логово, где рассказывает историю массового вымирания своего семейства, вызванного падением звезды. Он обещает мореплавателю безбедное существование на его острове и безопасное возвращение на родину в положенный срок. Герой живет у Змея четыре месяца и отбывает на корабле, груженном всевозможными дарами[26].

Далее в своей статье Пропп также отмечает связь инициации с существом женщины[27] и комментирует цитируемый им фрагмент африканской сказки: «Здесь зверь питает и воспитывает мальчика, делает его вождем, дает ему даже племя, и отсюда мальчик отправляется на убийство своего отца-вождя. Здесь не сказано только, но это видно по дальнейшему повествованию, что мальчик приобретает от зверя волшебные качества — мощь и неуязвимость. <...> Мальчик отправляется на воспитание»[28].

IV.

Тема религиозного насилия достаточно хорошо изучена. Стоит вспомнить учебники, увидевшие свет в 2011[29] и в 2013 годах[30]. У Ю. Кристевой теме декапитации посвящена отдельная книга (2011)[31]. Несмотря на явную связь с религиозным наказанием, нас интересует скорее инициирующее значение калечения при пересечении семантической границы, которое отсылает к обрядам перехода. В этой связи ряд авторов предлагает занимательные суждения, к которым мы теперь хотели бы обратиться.

25. Сказка «Рассказ Синухета». Там же. С. 9ff.

26. Ср. с приводимым Проппом отрывком: «Этот зверь владел там всеми вещами. Он взял того юношу, не убил его, взял его и давал ему пищу, пока он не оправился. Случилось, когда он оправился и не нуждался ни в чем, имел многочисленное племя... ибо это чудовище владело всеми вещами, и пищей, и людьми, он захотел пойти к своему отцу. Он пошел с большим племенем, будучи вождем» (*Пропп В.Я.* Эдип в свете фольклора. С. 276).

27. Там же. С. 281.

28. Там же. С. 276.

29. Murphy, A.R. (ed.) (2011) *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Chichester: Wiley-Blackwell.

30. Juergensmeyer, M., Kitts, M., Jerryson, M.K. (eds.) (2013) *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. New York: Oxford University Press.

31. Kristeva, J. (2011) *The Severed Head: Capital Visions*. New York: Columbia University Press.

Интересно, что для русского философа М.М. Бахтина разъятие, расчленение тела есть гротескный образ[32], в амбивалентности которого уже заложено будущее возрождение: «Потеря головы для дурака — небольшая потеря, но это говорит сам дурак, и эта потеря головы так же амбивалентна, как и его глупость (изнанка и низ официальной мудрости)»[33]. А.И. Зыгмонт обозначил смысл концепции насилия Ж. Батая как «десубъективацию» — уничтожение субъекта, «размыкание единичного во всеобщее, снятие индивидуального ради растворения в мировом целом»[34]. Сам Батай в статье «Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога» указывает на жертвенное калечение (в том числе на ампутацию пальцев), как на отголосок обряда инициации, то есть вступления во взрослое общество[35]. В свою очередь, Рене Жирар видел в увечьях проявление жертвенного кризиса: «Нельзя творить насилие и самому его не претерпеть — таков закон взаимности»[36]. Закономерно, за нарушением нормы следует наказание.

Результатом нарушения запрета становится акт агрессии, который в ряде случаев может совпасть с самим преступлением, также связанным с нарушением этической нормы. В сказке «Правда и кривда»[37] поводом к развитию конфликта (с последующим ослеплением Правды и его назначением привратником в доме брата) становится меч Кривды, который, по-видимому, не был возвращен владельцу или оказался сломан. Точно так же разрушительное действие служит инициированию перехода в египетской «Книге мертвых», где для раскрытия врат Дуата используются (и разбиваются) магический жезл или скрижаль[38].

32. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М.: Худож. лит., 1990. С. 32.

33. Там же. С. 423.

34. *Зыгмонт А.И.* Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая: дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. М.: НИУ ВШЭ, 2018. С. 6. [https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/zigmont/zygmont_dissertatsiya.pdf].

35. *Батай Ж.* Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога / Пер. с фр. А. Зыгмонта под ред. В. Крачек // Опустошитель. 2016. № 19. С. 129.

36. *Жирар Р.* Насилие и священное / Пер. с французского Г. Дашевского. Изд. 2-е, испр. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 324.

37. Сказки и повести Древнего Египта, с. 103ff.

38. Budge, E.A. Wallis (ed.) (1898) *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day, the Egyptian Text According to the Theban Recension in Hieroglyphic,* pp. 198–199. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

«Пограничность» подобных сюжетов, событие, разделяющее повествование на до и после, и связанные с ними увечья занимали и главного «сказочника» отечественной науки. «Мы уже знаем, что посвящаемые якобы убивались. В таких случаях родственникам показывались знаки совершившейся смерти. Шурц сообщает, что сквозь крышу хижины высовывали окровавленное копье, т. е. окровавленное оружие, как в сказке — окровавленный меч. Окружающие знали, что мистерия совершилась. Иногда показывали окровавленную одежду»[39]. Прошедший инициацию герой отныне клеймен, отмечен смертью и носит ее знаки.

В «Исторических корнях» Пропп разбирает сказку о Катоме, которую отчасти можно сравнить с историей египетского перевозчика. «Царевна, побежденная помощником, стремится разъединить мужа с его помощником. Это ей удается. Катоме отрубают ноги, и он начинает жить в лесу с другим увечным. Там он ведет жизнь, уже известную нам по главе о “большом доме”. Он восстанавливает себе ноги и возвращается домой. Этим он приобретает власть над царевной»[40].

«Хтонические» метафоры придавливания ноги и хромоты О.М. Фрейденберг связывала с ущербом луны: световые божества, как правило, хромы[41]. Исследовательница также отмечает связь мотива хромоты со слепотой и их равнозначность как образов[42]. И если тот же Хор и Правда в сказке лишены зрения, то любовник жены херихеба Убаоне и служанка, которая хотела донести Хуфу о рождении трех царей, проглочены крокодилом (папирус Весткар), а Бата отрезает себе детородный член, затем также поглощенный рыбой. Таким образом, увечья и проглатывания предшествуют моменту перехода, совпадают с ним и даже инициируют дальнейшее развитие сюжета. В исторической перспективе все это — знаки смерти, символы свершившейся инициации. Наконец, крайне интересный образ дает нам сказка о нисхождении Са-Осириса в преисподнюю: здесь образы

39. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстолог. коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000. С. 72.

40. Там же. С. 284.

41. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности / 2-е изд., испр. и доп. М.: «Восточная литература» РАН, 1998. С. 663.

42. Там же.

порога и увечья скрещиваются, и мы читаем об умершем грешнике, в чью глазницу погружен шип двери, ведущей в зал чистых душ[43].

* * *

Подведем некоторые итоги. (i) В Древнем Египте существовала ритуальная практика, состоявшая в покрывании пальцев рук и ног мумии золотом, призванная обеспечить усопшему вечную жизнь в ином мире. (ii) В сказке «Тяжба Хора и Сета» провинившийся Немти лишается части своей божественной плоти — сюжет, о котором сообщают еще несколько источников. (iii) Мотив увечий часто возникает при пересечении героем семантической границы, т. е. при изменении его статуса вследствие состоявшегося перехода (инициации), знаком которого должна служить полученная травма. (iv) Инициирующий смысл религиозного насилия подтверждает «пограничный» характер увечий в сказке, причем данный мотив может возникать до события перехода, совпадать с ним, а также способствовать дальнейшему развитию сюжета.

Помимо структурных универсалий, мы можем выявить специфику египетской сказки, проступающую на фоне сюжета о перевозчике. Мы указали на использование золота и его семантику в погребальных практиках древних египтян. Разумеется, этот мотив простирается далеко за пределы описанного случая. Однако на нашем материале мы отчетливо видим, как за применением золота к утраченным частям тела встает дополнительный смысл. Помимо очищающего свойства металла, не подверженного коррозии, и прямого указания египетских текстов на золото, как материал, из которого состоит плоть божества[44], оно, по-видимому, также имело важнейшее значение для обретения

43. «Сатни-Хемуас и его сын Са-Осирис» // Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения Древнего Египта / Сост. И.С. Кацнельсон, пер. с древнеегипетск. И.С. Кацнельсона и Ф.Л. Мендельсона. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 150

44. Quack, J.F. (2013) “Conceptions Of Purity In Egyptian Religion”, in C. Frevel, C. Nihan (eds) *Purity And The Forming Of Religious Traditions in The Ancient Mediterranean World And Ancient Judaism (Dynamics In The History Of Religion 3)*, p. 118. Leiden; Boston: Brill.

умершим бессмертия[45]. Лишившись когтей или пальцев, Немти не только не может воспользоваться кольцом Исиды (Берлев). Не исключено, что преступление против богов, пусть и совершенное таким же богом, с точки зрения египтян, наказывалось суровей, нежели усекновением стоп: лишением загробного существования и, в частности, божественного статуса сокола, плывущего в ладье.

Библиография / References

Александрова Е.В. Трансформационная модель текстов пирамиды Униса // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 6(20): в 2-х ч. Ч. II. С. 18–21.

Батай Ж. Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога / Пер. с фр. А. Зыгмонта под ред. В. Крачек // Опустошитель. 2016. № 19. С. 121–134.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М.: Худож. лит., 1990.

Берлев О.Д. «Сокол, плывущий в ладье». Иероглиф и бог // Вестник древней истории. 1969. № 1. С. 3–30.

Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.

Греймас А.-Ж. Структурная семантика: поиск метода. М.: Академический проект, 2004.

Гринцер П.А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М.: Наука, 1971. С. 134–205.

Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с французского Г. Дашевского. Изд. 2-е, испр. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая: дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. М.: НИУ ВШЭ, 2018 [https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/zigmont/zygmont_dissertatsiya.pdf].

Панов М.В. История о перевозчике Немти в «Календаре счастливых и несчастливых дней» // Труды Государственного Эрмитажа: [Т.] 55: Петербургские египтологические чтения 2009–2010: памяти С.И. Ходжаш, памяти А.С. Четверухина: доклады / Государственный Эрмитаж. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2011. С. 192–202.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстолог. коммент. И. В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000.

Пропп В.Я. Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность: избранные статьи / Сост., ред., предисловие и примечания Б.И. Путилова. М.: Наука, 1976. С. 258–299.

Русские народные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Просвещение, 1983.

45. См.: Janot, F. (2000) “Les pastilles dorées de Rê: une étape vers l’immortalité”, *Vesalius VI* 1: 32–37.

Сатни-Хемуас и его сын Са-Осирис // Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения Древнего Египта / Сост. И.С. Кацнельсон, пер. с древнеегипетск. И.С. Кацнельсона и Ф.Л. Мендельсона. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 147–166.

Сказки и повести Древнего Египта / Пер. с древнеегипетск. и коммент. И.Г. Лившица. Л.: Наука, 1979.

Твен М. Собрание сочинений в 12 томах. Том 11. Рассказы. Очерки. Публицистика. 1894–1909. / Под общ. ред. А.А. Елистратовой, М.О. Мендельсона, А.И. Старцева. Пер. с английского. М.: ГИХЛ, 1961.

Теоретическая поэтика: Понятия и определения: Хрестоматия для студентов / Авт.-сост. Н.Д. Тамарченко. М.: РГГУ, 2001.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / 2-е изд., испр. и доп. М.: «Восточная литература» РАН, 1998.

Чегодаев М.А. Что это, Джеди? // Aegyptiaca Rossica (Выпуск 4): сб. ст. / Под ред. М.А. Чегодаева, Н.В. Лаврентьевой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 347–367.

Aleksandrova, E.V. (2012) “Transformatsionnaia model′ tekstov piramidy Unisa” [“Transformational model of Unis Pyramid Texts”], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 6 (20): 18–21.

Bakhtin, M.M. (1990) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa* [*The Work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance*]. M.: Khudozhestvennaia literatura.

Bataille, G. (2016) “Zhertvennoe samokalechenie i otrezannoe ukho Vinsenta Van Goga” [“Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Vincent Van Gogh”], *Opustoshitel'* 19: 121–134.

Berlev, O.D. (1969) “‘Sokol, plyvushchii v lad′e’. Ieroglif i bog” [“‘Falcon in a boat’, a Hieroglyph and a God”], *Vestnik drevnei istorii* 1 (107): 3–30.

Bierhorst, J. (ed.) (2003) *Latin American Folktales: Stories from Hispanic and Indian Traditions*. New York: Pantheon.

Bly, R. (2001) *Iron John: Men and Masculinity*. London: Rider/Random House.

Budge, E.A. Wallis (ed.) (1898) *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day, the Egyptian Text According to the Theban Recension in Hieroglyphic*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Chegodaev, M.A. (2016) “Chto eto, Dzhedi?” [“What does it mean, Djedy?”], in M.A. Chegodaev, N.V. Lavrent′eva *Aegyptiaca Rossica (Vypusk 4): sb. st,* pp. 347–367. M.: Russkii fond sodeistviia obrazovaniiu i nauke.

Freidenberg, O.M. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of Antiquity]. M.: «Vostochnaia literatura» RAN.

Gardiner, A.H. (1931) *The Library of A. Chester Beatty: Description of a Hieratic Papyrus, with a Mythological Story, Love-Songs, and other Miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri, No. 1*. London: Emery Walker, Ltd.

Gennep, A., van. (1999) *Obriady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obriadov* [Rites of Passage. The systematic study of the rites]. M.: Izdatel′skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN.

Girard, R. (2010) *Nasilie i sviashchennoe* [*Violence and the sacred*, translated from French]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Grintser A. (1971) “Epos drevnego mira” [“Epic of the Ancient World”], in *Tipologiia vzaimosviazi literatur drevnego mira,* pp. 134–205. M.: Nauka.

Janot, F. (2000) “Les pastilles dorées de Rê: une étape vers l’immortalité”, *Vesalius VI* 1: 32–37.

Juergensmeyer, M., Kitts, M., Jerryson, M.K. (eds.) (2013) *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. New York: Oxford University Press.

Kristeva, J. (2011) *The Severed Head: Capital Visions*. New York: Columbia University Press.

Kruglov, Iu.G. (ed.) (1983) *Russkie narodnye skazki* [Russian folk tales]. M.: Prosveshchenie.

Lilyquist, C. (2003) *The Tomb of Three Foreign Wives of Tuthmosis III*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Livshits, I.G. (1979) *Skazki i povesti Drevnego Egipta* [*Tales and Stories of Ancient Egypt*]. L.: Nauka.

Mekis, T. (2012) “The Cartonnage of Nestanetjeretten (Louvre AF 12859; MG E 1082) and its Enigma”, *BIFAO* 112: 243–274.

Murphy, A.R. (ed.) (2011) *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Nerlich, A.G., Zink, A., Szeimies, U., Hagedorn, H.G. (2000) “Ancient Egyptian Prosthesis of the Big Toe”, *Lancet* 356 (9248): 2176–2179.

Panov, M.V. (2011) “Istoriia o perevozchike Nemti v ‘Kalendare schastlivykh i neschastlivykh dnei’” [“The Story of the ferryman Nemti in ‘The Calendar of lucky and unlucky days’”], in *Trudy Gosudarstvennogo Ėrmitazha: [T.] 55: Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2009-2010: pamiati S. I. Khodzhash, pamiati A. S. Chetverukhina: doklady,* pp. 192–202. SPb.: Izd-vo Gos. Ėrmitazha.

Propp, V.Ia. (1976) “Edip v svete fol′klora” [Oedipus in the Light of Folklore], in *Fol'klor i deistvitel'nost': izbrannye stat'i*, pp. 258–299. M.: Nauka.

Propp, V.Ia. (2000) *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [*Historical Roots of the Fairy Tale*]. M.: Labirint.

Quack, J.F. (2013) “Conceptions Of Purity In Egyptian Religion”, in C. Frevel, C. Nihan, (eds) *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World And Ancient Judaism (Dynamics in the History of Religion 3),* pp. 115–158. Leiden; Boston: Brill.

Quirke, S. (2015) *Exploring Religion in Ancient Egypt*. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: John Wiley & Sons, Ltd.

Katsnelson, I. (ed.) (1958) “Santi-Hemuas i ego syn Sa-Osiris” [Santi-Hemuas and his son Sa-Osiris], in Faraon Khufu i charodei. Skazki, povesti, pouchenia Drevnego Egipta, pp. 147–166. Moscow: Izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury.

Tamarchenko, N.D. (2001) *Teoreticheskaia poėtika: Poniatiia i opredeleniia: Khrestomatiia dlia studentov* [Theoretical Poetics: Concepts and Definitions: Reader for Students]. M.: RGGU.

Töpfer, S. (2014) “The Instructions of the ‘Embalming Ritual’ in the light of Archaeological Evidence”, in Kóthay, K.A. (ed.) *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt, Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts,* pp. 23–34. Budapest.

Twain, M. (1961) *Sobranie sochinenii v 12 tomakh. Tom 11. Rasskazy. Ocherki. Publitsistika. 1894–1909* [Collected works in 12 volumes. Volume 11. Stories. Essays. Journalism. 1894–1909]. M.: GIKhL.

Velde H., te. (1967) *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: E.J. Brill.

Zygmont, A.I. (2018) *Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataia: diss. na soisk. uch. st. kand. filos. nauk* [Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille: Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophy]. M.: NIU VSHE [https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/zigmont/zygmont_dissertatsiya.pdf, accessed on 17.04.2020].

Даниил Мелентьев

Этнография и эротика в Русском Туркестане

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-308-344

Daniil Melentev

Ethnography and Eroticism in Russian Turkestan

Daniil Melentev — National Research University "Higher School of Economics" (Moscow, Russia). back-in-95@mail.ru

*There are not many examples of gender studies in the field of historical research of Muslim peripheries of the Russian Empire. This article explores the representations of Muslim women in pre-revolutionary Turkestan. It focuses on the research and practices of colonial ethnography, which supplied the authorities with knowledge about local people. In particular, the article considers and compare "The Turkestan Album", a state-sponsored photography project, and French traveler Hugues Krafft's volume "Through Russian Turkestan»", with the pictures of Muslim women. The article deals with the issue of social portrait of Muslim women by external observers. Besides, it looks at how the observers assessed the morality of Muslim women, as well as the impact of male addiction with effeminate young boys (*bachas*) on the segregation of women.*

Keywords: Gender studies, cultural history, oriental studies, Muslim women, prostitution, *bachas*, Russian Turkestan.

Со второй половины 1860-х Российская империя непрерывно поглощала пространство среднеазиатского региона. Еще не завершив военную кампанию, создав Туркестанское генерал-губернаторство (1867), государство приступило к институциональному устройству новых владений. Властям требовались знания для понимания специфики края, поэтому собирались этнографические описания коренных народов. Калейдоскоп социально-политических и культурно-психологических норм требовалось изучить и классифицировать. Агентами, собиравшими информацию, являлись служащие Тур-

Мелентьев Д. Этнография и эротика в Русском Туркестане // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 308–344.

Melentev, Daniil (2020) "Ethnography and Eroticism in Russian Turkestan", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(2): 308–344.

кестанского военного округа (ТуркВО), а также профессиональные ученые[1].

Исследователи старались выяснить не только общие сведения, а получить достоверные данные. В частности, они обращали внимание на публичное и семейное положение мусульманок. Офицеры часто опирались на описания предшественников[2]. При полевых изысканиях информантами становились мужчины-мусульмане. Чиновники использовали административное положение: мусульманскую интеллигенцию приглашали на торжественные мероприятия или домой для бесед в неформальной обстановке[3]. Путешественники прибывали из Центральной и Западной Европы, США[4]. Они также обращали внимание на мусульманку, ее роли в обществе и культуре.

1. Процесс накопления знаний о российском Востоке имперской администрацией изучался в позднейшей литературе. См.: *Лунин Б.В.* Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность (конец XIX — начало XX века). Ташкент: Издательство АН Узбекской ССР, 1962; *Лунин Б.В.* Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Ташкент: Наука, 1965; *Лунин Б.В.* Средняя Азия в научном наследии отечественного востоковедения. Историографический очерк. Ташкент: ФАН, 1979; *Лунин Б.В.* История Узбекистана в источниках. Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20–80-е годы XIX века). Ташкент: ФАН, 1990; Geraci R.P., M. Khodarkovsky, eds. (2001) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. London: Cornell University Press; *Тольц В.* «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
2. *Муравьев Н.* Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819–1820 году. М.: Типография Августа Семина, 1822; *Хива или географическое и статистическое описание Хивинского ханства*. М.: Университетская типография, 1840; *Ханыков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1843; Abbot, J. (1843) *Narrative of a Journey from Heraut to Khiva, Moscow and St. Petersburgh*. London: Wm. H. Allen and Co. in 2 vol; Burslem, R. (1846) *A Peep into Toorkistan*. London: Pelham Richardson; *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. Описание поездки в Тегеран через Туркменскую степь по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд. СПБ.: Типография А.И. Мамонтова, 1865; *Пашино П.И.* Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. СПб.: Типография Таблена и Ко, 1868; *Назаров Ф.* Записки о некоторых народах и землях средней части Азии. М.: (Русские путешественники в странах Востока), Наука, 1968; *Записки о Бухарском ханстве (отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича)*. М.: (Центральная Азия в источниках и материалах XIX — начала XX века), Наука, 1983.
3. *Фуркат.* Автобиография: избранное / сост. Х. Расулев. Ташкент: Гослитиздат УзССР, 1961. С. 360.
4. Schuyler, E. (1876) *Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. NY.: Scribner, Armstrong & Co; Lansdell, H. (1885) *Russian Central Asia Including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*. Boston: Houghton, Mifflin & Co; Skrine F.H., Ross, E.D. (1899) *The Heart of Asia. A History of Russian Turkestan and the Central Asian Khanates from the Earliest Times*. London: Methuen & Co; Kennedy, R. (1890) *A Journey in Khorassan and Central Asia*. London: Hatchards;

Уникальное произведение в 1880-е гг. было создано супругами Наливкиными[5]. Владимир Петрович в начале 1870-х был участником нескольких туркестанских походов, но вскоре по политическим воззрениям (социализм) и этическим соображениям (грубое обращение с коренным населением) подает в отставку. В.П. Наливкин погружается в этнографию, а также параллельно решает посвятить жизнь просветительству, став в начале 1880-х преподавателем в нескольких учебных заведениях Ташкента[6]. Жена Наливкина, Мария Владимировна, стала первой европейкой, которой удалось в полевых условиях изучить повседневную жизнь мусульманок Туркестана[7]. Вероятно, она знала один из местных языков (тюрки или фарси). В очерке присутствует, кроме подробных антропологических и психологических характеристик женщин, анализ сур Корана, которые указывают на положение мусульманок в обществе. Выводы, сделанные Наливкиными, сильно отличаются от сочинений, созданных как до, так и после публикации их работы. В их очерке мусульманки предстают не несчастными созданиями, а субъектами, обладающими некоторыми правами и внятной логикой жизни.

Помимо этнографических очерков и травелогов в статье задействованы визуальные источники: государственный фотопроект «Туркестанский альбом» и неофициальный «Через Русский Туркестан» французского путешественника Гуго Краффта. Морально-нравственные стороны жизни туркестанского социума через визуальные репрезентации уже становились объектом изучения[8].

Meakin, A. (1903) *In Russian Turkestan. A Garden of Asia and Its People*. London: Ballantyne, Hanson & Co; Kemp, E.G. (1910) *The Face of Manchuria, Korea & Russian Turkestan*. London: Chatto & Windus; Olufsen, O. (1911) *The Emir of Bokhara and His Country*. Copenhagen: Nielsen & Lydiche; Curtis, W.E. (1911) *Turkestan: The Herat of Asia*. NY.: George H. Doran Company.

5. *Наливкин В.П. Наливкина М.В.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Типография Императорского университета, 1886.

6. *Абашин С.Н.* В.П. Наливкин: «… Будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть…» / Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды: сборник; ред.-сост.: С.Н. Абашин и др. М.: Изд. дом Марджани, 2015. С. 17–63.

7. *Арапов Д.Ю.* Владимир Петрович Наливкин (Биографическая справка) / Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды: сборник; ред.-сост.: С.Н. Абашин и др. М.: Изд. дом Марджани, 2015. С. 11–16.

8. *Абашин С.Н.* Власть и фотография: визуальная репрезентация в имперской рамке // Неприкосновенный запас. 2012. № 04(84). С. 120–138; *Чернышева М.* Новый взгляд на феномен реализма: о фотографическом проекте художника Верещагина и генерала Кауфмана // Ab Imperio, № 4, 2015. С. 379–413; *Юргенева А.Л.* Этнографическая фотография XIX века и ее современные модификации // Визуальные медиа: история, эстетика, современные тенденции, № 3, 2018. С. 136–167;

Наиболее близкими по тематике к статье являются недавние работы В.А. Прищеповой[9], изучавшей отклонения в поведении двора эмиров и ханов Туркестана, не выходя за рамки богатого сословия. Однако русские и европейцы упрекали в аморальном поведении не столько «туземные» элиты, сколько само местное общество. К тому же, В.А. Прищепова делает вывод, что девиантное поведение «туземцев» было «нормализовано» присутствием русской власти в Туркестане, а окончательно уничтожила все отклонения Октябрьская революция и приход к власти большевиков. Настоящая работа доказывает обратное: русские власти оказались в «промежуточной позиции», к которой их привела «политика невмешательства» в дела коренного населения[10].

Травелоги и этнографические очерки XIX — начала XX века неотделимы от ориентализма. Извлечение знаний о Востоке как способ западного доминирования впервые было обозначено в знаменитой работе Эдварда Саида (1935–2003)[11]. Для нас важна проблематика экзотизации и эротизации, отождествление Востока с женским началом, что красной нитью проходит в книге Саида. Европейцы выбирали подобную оптику, поскольку понимали Восток как «пространство без цензуры», с допустимым игнорированием формальных морально-нравственных норм. Особенно желанным для мужчин-европейцев было проникнуть за толстые стены гарема, получить доступ к телу восточных красавиц, прочувствовать безграничную возможность манипуляций над женщиной, испытать всю палитру эмоций от сексуальности мусульманок[12]. Подобными стереотипными категориями европейцы

Gorshenina, S., Sonntag, H. (2018) “Early Photography as Cultural Transfer in Imperial Russia: Visual Technology, Mobility and Modernity in the Caucasus and Central Asia”, *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences:* 322–344.

9. *Прищепова В.А.* Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН) / Центральная Азия: традиция в условиях перемен / отв. ред. Р.Р. Рахимов. СПб.: Наука, 2007. Вып. 1. С. 223–260; *Прищепова В.А.* Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX — начала XX века в собраниях Кунсткамеры. СПб.: Наука, 2011.

10. См. об этом: Morrison, A.S. (2008) *Russian Rule in Samarkand. A Comparison with British India* (1868–1910). NY.: Oxford University Press; *Котюкова Т.В.* Окраина на особом положении… Туркестан в преддверии драмы. М.: Научно-политическая книга, 2016; *Васильев Д.В.* Бремя империи. Административная политика России в Центральной Азии. Вторая половина XIX в. М.: РОССПЭН, 2018.

11. *Саид Э.В.* Ориентализм: западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Міръ, 2016.

12. Alloula, M. (1997) *The Colonial Harem* / trans. from French: Myrna Godzich and Wlad Godzich. London: University of Minnesota Press.

конструировали образ Востока как «другого», которому требуется помощь западного мира с его рациональным и утилитаристским мировоззрением, обществом и культурой[13].

Целью статьи является изучение дореволюционной динамики репрезентаций мусульманок Туркестана. Как европейцы/русские получали знания и оценивали визуальные качества, характер и нравственность мусульманок? Какую роль выполняла этнографическая фотография? С чем европейцы связывали сегрегацию мусульманок и как это коррелировало с проституцией и гомосексуализмом?

Мусульманки глазами европейских наблюдателей

Репрезентации мусульманок зависели от эстетических вкусов наблюдателя, уровня образования, культурных и социально-политических идеалов и ориентиров. Европейцы в своем сознании помещали восточную женщину в сказочное пространство гарема[14], а мужей видели как тиранов, не осознающих, каким сокровищем владеют. Во многом мусульманка была интересна мужчине-европейцу как объект вожделения, сексуальная фантазия: труднодоступная, плохо осязаемая, но пленительная и заветная[15].

Туркестанские городские мусульманки (сартянки) репрезентировались как красивые, со смуглыми лицами, проницательным взглядом, страстные и кокетливые[16]. Отмечалось, что сартянки в основном миниатюрные, в изгибах тел их много женственности[17]. Кочевницы (туркменки и киргизки), наоборот, казались малопривлекательными. Композитор Вильгельм Наполеонович Гартевельд (1859–1927), посетив туркменские земли, признавался, что 50% женщин не мешало бы закрывать чем-нибудь свои лица,

13. Boetsch G., Savarese E. (1999) “Le corps de l’Africaine. Érotisation et inversion », *Cahiers d’études africaines* 39(153): 123–144; *Соболев В.Г.* Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования // Pax islamica. 2013. № 2(11). С. 39–59; Ориентализм vs. ориенталистика: сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, С. Дж. Мири. М.: Садра, 2016.

14. В Туркестане гаремы содержали правители и богачи, основная масса населения была бедна. Большинство мусульман были моногамны.

15. *Саид Э.В.* Ориентализм. С. 311.

16. *Тагеев Б.* По Афганистану. Приключения русского путешественника. М.: Типография Д.П. Ефимова, 1904. С. 72;

17. *Шишов А.* Сарты. Ташкент: Типо-литография В.М. Ильина, 1904. С. 106; *Минаев И.* Сведения о странах по верховью Амударьи. СПб.: Типография В.С. Балашева, 1879. С. 192.

«ибо такие физиономии редко где можно встретить»[18]. Этнограф Дмитрий Иванович Эварницкий (1855–1940), прибыв в Туркестан, сокрушался, поскольку на городских улицах невозможно было увидеть ни глаз, ни лица мусульманки, укутанной в синюю паранджу[19]. Представления о восточной женщине могли черпаться не только из ориенталистской литературы, а корениться в сложившимся психологическом фоне Западного мира XIX века. Тогда понятия «секс» и «женщина» были нераздельны, и женщину идентифицировали, опираясь на ее сексуальность[20].

Мнение европейцев об умственных способностях мусульманки было снисходительно-пренебрежительное. По соображениям европейцев/русских, мусульманки могли думать только о любви:

> ... вот вам мир среднеазиатской пустыни, на горизонте которого яркой звездой блещет любовь женщины, та дикая, заменяющая все чувства, все страсти ... любовь, о которой мы не имеем понятия. Там женщина в своем заточении только и живет для любви; ее обдумывает она в долгие дни одиночества, ее лелеет, ею гордится и красуется; она не знает других сердечных волнений...[21].

Познания об античной истории Средней Азии, а именно о браке Александра Македонского (356–323 годы до н.э.) с бактрийской княжной Роксаной, журналисту Евгению Львовичу Маркову (1835–1903) давали основу для фантазий, как миловидны должны быть местные женщины[22]. Помимо исторических реминисценций и описаний внешности, европейцы давали морально-нравственную оценку восточной женщине. Некоторым мусульманки казались мстительными, ревнивыми, корыстными и склочными[23].

18. *Гартевельд В.Н.* Среди зыбучих песков и отрубленных голов. Путевые очерки Туркестана. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1914. С. 52.

19. *Эварницкий Д.И.* Путеводитель по Средней Азии. От Баку до Ташкента в археологическом и историческом отношениях. Ташкент: Типо-литография С.И. Лахтина, 1893. С. 130; Skrine, F.H., Ross, E.D. (1899) *The Heart of Asia*, p. 368.

20. *Абрамс Л.* Формирование европейской женщины новой эпохи (1789–1918) / пер. с англ. Е. Незлобиной. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. С. 169.

21. *Ковалевский Е.П.* Зюльма, или женщина на Востоке / Странствователь по суше и морям. СПб.: Типография И.Н. Бочарова, 1843. С. 12–13.

22. *Марков Е.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1901, т. 1. С. 405.

23. *Хорошхин А.П.* Сборник статей касающегося до Туркестанского края. СПб.: Типография А. Траншеля, 1876. С. 116; *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане. Очерки

Иные наблюдатели возвышали нравственные качества мусульманок Туркестана. Европейцам импонировало стремление мусульманок создать крепкую семью[24]. Полковник Всеволод Владимирович Крестовский (1839–1895), побывавший в составе миссии кн. Ф.А. Витгенштейна в качестве чиновника особых поручений при туркестанском генерал-губернаторе в Бухарском эмирате, подчеркивал, что мусульманки целомудренны и избегают встреч с европейцами, даже будучи полностью скрыты паранджой. Вместе с тем, были случаи, когда Крестовский, проходя по улицам Бухары мимо домов и поднимая голову к окнам второго этажа, мог видеть мусульманок, которые не прятались в комнате, а позволяли любоваться собой[25]. Похожий случай произошел в Андижанской области с географом Владимиром Платоновичем Вощининым (1882–1965)[26].

Среди европейцев было распространено мнение, будто у мусульманок нет прав и свобод, они не могут ступить шага без разрешения мужчины. В действительности, все зависело от того, где и какие группы населения они наблюдали: горожан, горцев или кочевников. Например, туркменки (текинки), по мнению ряда наблюдателей, пользовались долей самостоятельности, могли владеть землей, водой, имели право голоса на сходах общины (маслахатах)[27]. Тяжелое положение мусульманок было очевидно в непропорциональном разделении домашних обязанностей. На женщин взваливали всю грязную работу. Они также могли привлекаться к сбору урожая, кустарному производству (шить ковры или одежду)[28]. Усталость и тяжелые условия труда сказы-

быта туземного населения. Петроград: Типография Б.Д. Брукера, 1916. С. 364–365.

24. *Гейер И.И.* Туркестан. Ташкент: Типография туркестанского т-ва печатного дела, 1909. С. 184.

25. *Крестовский В.В.* В гостях у Бухарского эмира. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1887. С. 275.

26. *Вощинин В.* Очерки Нового Туркестана. Свет и тени русской колонизации. СПб.: Типография т-ва «Наш век», 1914. С. 31.

27. *Гродеков Н.И.* Война в Туркмении. СПб.: Типография В.С. Калашева, 1883. С. 77–78; *Абаза К.К.* Завоевание Туркестана. Рассказы из военной истории, очерки природы, быта и нравов туземцев. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1902. С. 258. Офицер А. Ломакин — знаток адата туркмен, придерживался противоположного мнения. Изучив права и свободы туркменок, он пришел к выводу, что образ свободной и самостоятельной женщины не соответствует действительности. Наоборот, его следует считать удручающим. *Ломакин А.* Обычное право туркмен. Ашхабад: Типография К.М. Федорова, 1897. С. 29–32.

28. *Алиханов М.* Мервский оазис и дороги, ведущие к нему. СПб.: Типография А. Траншеля, 1883. С. 37–38; *Абаза К.К.* Завоевание Туркестана. С. 15; *Гейер И.И.* Туркестан. С. 19, 155;

вались на здоровье женщин, которые теряли привлекательность, рано старели[29].

Мусульманка Туркестана в объективе фотокамеры

В первой половине XIX века появился фотоаппарат, позволивший расширить горизонты восприятия. Фотография помогала ощутить близость или подчеркнуть разность культур. Она предоставляла уникальное средство, которым власть могла воспользоваться для манипуляции общественным мнением. Фотография позволила упростить процесс сбора этнографических данных. Впервые в стратегиях присвоения завоеванных пространств Российской империи фотография использовалась на Кавказе. Опыт оказался удачным, поэтому его решили перенести ближе к среднеазиатским рубежам[30]. В начале 1870-х гг. был реализован фотопроект «Туркестанский альбом».

Туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман в создание альбома вкладывал пропагандистский смысл, желая наглядно показать западным державам освоенный русскими Туркестанский край[31]. Другой целью могло быть просвещение, т. е. демонстрация элитам, какими народами и городами владеет империя, в чем состоит богатство новых территорий. Во время Великих реформ (1860-е–1870-е гг.) среди русской просвещенной публики началась дискуссия об угнетенном состоянии женщины и необходимости ее «*раскрепощения*» подобно недавно освобожденным крестьянам[32]. Не исключено, что одной из функций альбома была демонстрация положительного влияния русской власти и культуры на мусульманку. Созданием альбома занимался востоковед Александр Людвигович Кун (1840–1888)[33]. Снимки делились на секции: этнографическую, историческую, археоло-

29. *Пашино П.И.* Туркестанский край в 1866 году. С. 51. *Куропаткин А.* Туркмения и туркмены. СПб.: Типография В.А. Полетики, 1879. С. 34.

30. Gorshenina S., Sonntag H. *Early Photography as Cultural Transfer in Imperial Russia: Visual Technology, Mobility and Modernity in the Caucasus and Central Asia,* pp. 322–344.

31. *Чернышева М.* Новый взгляд на феномен реализма: о фотографическом проекте художника Верещагина и генерала Кауфмана. С. 379–413.

32. Brower, D. (2003) *Turkestan and the Fate of Russian Empire*, p. 41. London: Routledge.

33. *Султонов А.У.* Русский востоковед А.Л. Кун и его коллекция исторических документов мазара Ахмада Йасави // Восточный архив, № 1(29), 2014. С. 76–83.

гическую и промыслово-техническую. Всего было отобрано 1235 снимков, не считая рисунков и карт[34].

В разделе, посвященном этнографии, находится 491 фотография, которые поделены на две части. Снимки в подобных официальных проектах производились для исчерпывающего рассмотрения образов «туземцев», что подразумевало учет традиционных одеяний и религиозных обычаев[35]. Первая часть «Туркестанского альбома» состояла в основном из портретных фотографий, сделанных в анфас и профиль. Большинство располагались по три в ряд, где сначала шли образы мужчин, а затем женщин. Вместе с мусульманками в альбоме есть фотографии евреек и цыганок, заснятых в праздничных нарядах, впрочем, как и остальных. Кадры делились по этнической принадлежности: сначала шли портреты киргизов, таджиков и т. д.[36].

Иллюстрация № 1[37]
Образы из Туркестанского альбома

34. *Абашин С.Н.* Власть и фотография: визуальная репрезентация в имперской рамке. С. 120–138.

35. *Юргенева А.Л.* Этнографическая фотография XIX века и ее современные модификации. С. 136–167.

36. *Кун А.Л.* Туркестанский альбом. Часть этнографическая. Туземное население в русских владениях Средней Азии. Ташкент: Типо-литография ТуркВО, 1871–1872, т. 1. С. 3–32. [https://www.rusroads.com/media/102347-turkestanskiy-albom-chast-etnograficheskaya-1871-1872-gg, доступ от 02.08.2019]

37. Там же. С. 6.

Во второй части присутствовало всего 4 снимка с мусульманками. На фотографии, которая находится в разделе «Общественные увеселения среднеазиатцев», наряду с раскуриванием опиума изображена молодая девушка, сидящая в традиционных одеждах на коврах. Она с открытым лицом и держит в руках бубен (*зенбаз*). Девушка вполоборота смотрит в объектив[38].

Иллюстрация № 2
Мусульманка с зенбазом

Все фото постановочные, что определяется по художественности поз, размещению предметов, а также по фокусировке позирующих на фотоаппарат. Хотя фотохудожник внушает зрителю, что съемка сделана спонтанно, несложно заметить, что модели застыли в неудобных позах. Подчеркивает искусственность вне-

38. *Кун А.Л.* Туркестанский альбом. т. 2. С. 4.

шний вид мусульманок, представленных с открытыми лицами, лишь с покрытой платком головой или в тюбетейке, в домашней обстановке, на фоне однотонной, чистой от декора стены. Ближе к концу первой части мы находим снимок, где показана повседневная одежда (паранджа) городских мусульманок[39], но эти фотографии никак не объяснены составителями.

Иллюстрация № 3
Повседневное одеяние городских мусульманок Туркестана

Образ мусульманок в «Туркестанском альбоме» и нарративных источниках

Существует стереотип, что в городах и кишлаках Туркестана мусульманки не появлялись на улице с открытым лицом. На самом деле это наблюдение, сделанное европейцами в одной местности и распространенное на всю территорию края: ситуация была

39. *Кун А.Л.* Туркестанский альбом. т. 1. С. 71.

далеко не однородна. Хивинские мусульманки носили на голове тюрбаны, кутались в толстую ткань, обували кожаные сапоги[40]. Верхняя одежда — рубаха, сверху надевался халат с широкими рукавами (*мурсек*). Ноги полностью закрывались облегающими панталонами. Поверх всего накидывалась *чадра* (паранджа). Ташкентские сартянки повязывали голову белым платком (*урамаль*). Дополнительно лицо закрывал непроницаемый *чимет* (сетка)[41]. Штаны заправлялись в кожаные сапоги (*ичиги*), поверх надевали рубаху и цветной кафтан (*бешмет*). Замужняя мусульманка не могла появляться на улице без чадры, незамужние могли закрывать лицо кисеей[42].

В горных районах женщине разрешалось ходить по кишлаку не закрывая лицо[43], что связано с удобством передвижения. Кочевницы не носили паранджу, их одежда не отличалась от мужской[44]. Киргизки надевали длинную рубашку, широкие штаны, халат с длинными рукавами, сапоги, на голову белый платок[45]. У туркмен Закаспийской области мусульманки также не носили чадры. Костюм туркменки состоял из разноцветной рубашки и панталон, шерстяного халата, платка или тюбетейки[46]. Важной приметой на фотографиях, в особенности на тех, где представлены узбекские и таджикские девушки, является прическа. Она указывала на статус девушки (свободна/замужем), что определялось количеством кос. Если их пять (*бещ какул*) — свободна, если две (*джуан*) — в браке[47]. На большинстве фотографий у девушек пять и более кос. Например, у узбечки Махтаб-ай и таджички Махсат-ай волосы разделены пробором, а косичек больше пяти, на голове тюбетейка[48].

40. *Абаза К.К.* Завоевание Туркестана. С. 15.

41. *Хорошхин А.П.* Сборник статей касающихся до Туркестанского края. С. 113–114.

42. *Гейер И.И.* Туркестан. С. 18.

43. *Шишов А.* Таджики. Ташкент: Типография туркестанского т-ва печатного дела, 1910. С. 113.

44. *Костенко Л.Ф.* Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб.: Типография В. Безобразова, 1870. С. 40.

45. *Смирнов Б.В.* В степях Туркестана. М.: Издание книжного склада М.В. Клюкина, 1914. С. 18.

46. *Алиханов М.* Мервский оазис и дороги, ведущие к нему. С. 40.

47. *Хорошхин А.П.* Сборник статей касающихся до Туркестанского края. С. 114.

48. *Кун А.Л.* Туркестанский альбом. т. 1. С. 14, 18.

Иллюстрация № 4
Узбечка Махтаб-ай и таджичка Махсат-ай

Как кажется, возраст девушек на снимках близок к 20 годам, поэтому скорее всего они должны быть замужем. В Туркестане вступление в брак происходило в 12–15 лет, также известны случаи выдачи замуж девочек более юного возраста[49]. Вероятно, нехарактерная прическа и «раскрепощенный» вид женщин на снимках были требованиями фотографа. Остается загадкой, как девушки соглашались на создание такого образа? Как подбирались «модели» для съемки? Была ли договоренность с мужем? Неизвестно и социальное происхождение девушек. Возможно, на снимках — дочери мусульман, тесно сотрудничавших с имперской администрацией[50], соответственно, сравнительно русифицированных.

Фотография и проституция

Помимо «Туркестанского альбома», мы опираемся на важную работу «Через Русский Туркестан», написанную в конце XIX — нача-

49. *Кушелевский В.И.* Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргилан: Типография Ферганского областного правления, 1891, т. 2. С. 165.

50. *Граменицкий С.М.* Очерк развития народного образования в Туркестанском крае. Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские, 1896. С. 48.

ле XX столетия французским путешественником Гуго Краффтом (*Hugues Krafft, 1853–1935*). В отличие от Альбома, фотографии, сделанные французом, снабжались авторскими комментариями. Крафft наряду с монументами и городскими пейзажами делал снимки жителей. В разделе «Habitations et mœurs» («Жилища и нравы») им были запечатлены мусульманки разных возрастов[51]. На одной из иллюстраций мы находим группу мусульманок, одетых в паранджу, проходящих по кромке улицы, направляющихся на базар[52]. На соседней странице расположено постановочное фото, где девочка, стоя около стены, держит маленького мальчика, возможно, брата. На фотографиях люди одеты скромно, повседневно[53]. На снимке лицо у девочки не закрыто, поскольку в детском возрасте им разрешалось ходить без чадры.

Иллюстрация № 5
Детский женский образ

51. Krafft, H. (1902) *A travers le Turkestan Russe. Ouvrage illustré de deux cent-soixante-cinq gravures d'après les clichés de l'auteur et contenant une carte en couleurs*, p. 103. Paris: Hachette.
52. Ibid, p. 105.
53. Ibid, p. 106.

В разделе «Types et costumes» («Типы и костюмы») Крафft сделал ряд постановочных снимков мусульманок. Удивительно, но и в этот раз, как в 1870-е, получилось уговорить женщин на фотосессию. Крафft объясняет свой успех тем, что нашел проституток, согласившихся позировать[54]. Он пытался сделать снимки мусульманок Бухары, но не удалось. Француз думал: либо в Бухаре нет куртизанок, либо они держатся в секрете[55]. Крафft был близок к истине, поскольку в Туркестане существовала открытая (*джаляп*) и тайная (*купия*) проституция[56], известная немногим. Избранным кругом была «туземная» буржуазия: чиновники, купечество, духовенство. Тайных или «элитных» проституток приглашали на вечера в качестве танцовщиц, которые не только ублажали мужчин, но составляли приятную компанию[57]. Крафft не мог точно определить этническую принадлежность девушек, которых фотографировал. На наш взгляд, это узбечки, таджички или туркменки, монголоидных типов нет.

Француз оставил описание нарядов, отличавшихся от одежды «порядочных» мусульманок. Проститутки носили европейскую одежду в сочетании с местной: жакеты, туники, свободные платья, халаты. Наряды были изготовлены из дорогих материалов, расшивались бархатом или шелком[58].

Прически, которые описывает Крафft, похожи на те, что мы видели в «Туркестанском альбоме». Длинные волосы разделены посередине пробором, заплетены в косы, но не две или пять, а больше и тоньше, куда вплетались серебренные украшения[59]. На голове куртизанки носили диадему, которую увешивали посеребренными и бирюзовыми подвесками, вставляли перья. Проститутки любили драгоценные камни, инкрустировали ими ювелирные украшения[60]. На шее носили серебряные колье, с вкраплением кораллов и ракушек. Куртизанки следили за своим туалетом, покупая благовония и духи[61].

54. Ibid, p. 149.
55. Ibid, p. 149.
56. *Наливкин В.П. Наливкина М.В.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. С. 238.
57. Там же. С. 243.
58. Krafft, H. (1902) *A travers le Turkestan Russe*, p. 150.
59. Ibid, p. 150.
60. Ibid, p. 152.
61. Krafft, H. (1902) *A travers le Turkestan Russe*, p. 152.

Иллюстрация № 6
Образ туркестанской проститутки

Можно предположить, что А.Л. Кун мог прибегнуть к аналогичному методу подбора «моделей», обратившись к проституткам, договорившись о плате с девушками или содержателями публичных домов. Кроме мусульманок, Краффт снимал евреек, уточняя при этом, что работал не с проститутками, а с «порядочными женщинами». Француз получал разрешение на фотосессию от мужей, которые были заинтересованы в получении копий фотокарточек[62]. Не исключено, что А.Л. Кун также получил разрешение мужей евреек на фотографирование.

62. Ibid. P. 154.

Иллюстрация № 7
Одеяние и украшения туркестанских куртизанок

Туркестан был притягательным местом путешествия не только для европейцев. В начале 1870-х в крае побывал американский дипломат и исследователь Юджин Скайлер (*Eugene Schuyler, 1840–1890*). Скайлер являлся членом Американского и Русского географического общества. Дипломат оставил двухтомный труд, посвященный региону, основанный на собственных наблюдениях, общении с переселенцами и коренными жителями, чиновниками[63].

Американец, как и остальные путешественники, делал акцент на внешнем виде мусульманок. Он отмечал, что большинство появляется на улицах Ташкента только в парандже. Но в городе можно было встретить мусульманок и с открытыми лицами. Исследователи народностей Туркестана Наливкины полагали, что

63. Schuyler, E. (1876) *Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*: In 2 vol. Vol. 1. N.Y.: Scribner, Armstrong & Co.

хождение мусульманок без чадры (паранджи) есть форма протеста против устаревших моральных правил:

> ...это было нечто среднее между плевком, брошенным ей в прошлое... своеобразное ликование свободы ...[64].

«Освободившиеся» от чадры девушки в обществе считались проститутками, но в действительности могли таковыми не быть. Нередко женщины отказывались от чадры, чтобы избавиться от нелюбимого мужа. Для этого мусульманка прикидывалась больной и отправлялась на прием в русскую больницу[65], где в 1870-е персонал состоял из мужчин-христиан. Это воспринималось как нарушение чистоты тела и помыслов, вторжение «иноверца» в интимное пространство женщины, беспрепятственный доступ к ее телу. С другой стороны, данный шаг мог означать отсутствие уважения к мужу, разрушить его моральную уверенность в себе, заставить осознавать себя униженным и ненужным, поскольку женщина переступила не только этические, но и религиозные формы дозволенного. Получив развод, мусульманки спокойно появлялись на улицах Ташкента без покрывала и разъезжали на фаэтонах по городу[66].

Ношение чадры выступало мерилом нравственности для мусульманки, сохранности тела женщины в неприкосновенности, указывало на верность только одному мужчине. Сдержанность в одежде отождествлялась с благочестием жизненного пути, защищала от опошления природы женщины. Чадра осознавалась мужчинами-мусульманами как приверженность традиционному общественному укладу[67]. Скайлер и Краффт отмечали, что ношение чадры было присуще не только мусульманкам, но татаркам и еврейкам, которые добровольно надевали паранджу, выходя на улицу[68]. Ношение чадры немусульманками можно расценивать как приспособление к местной культуре, принятие локального кодекса приличия во избежание конфликтных ситуаций. Надевая чадру, татарки и еврейки скрывали этническое происхождение, поскольку местные му-

64. *Наливкин В.П., Наливкина М.В.* Очерк быта женщин. С. 238.

65. Schuyler, E. (1876) *Turkistan*. vol. 1, p. 124.

66. Ibid. P. 124.

67. Northrop, D. (2004) *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*, p. 44. London: Cornell University Press.

68. Krafft, H. (1902) *A travers le Turkestan Russe*, p. 158.

Schuyler, E. (1876) *Turkistan*. vol. 1. P. 124.

сульмане относились к ним презрительно. К мимикрии обращались не только туркестанские татарки и еврейки, но и христианки в Сирии, которые выходили из дома закрывшись покрывалом[69].

Тернии порока туркестанского общества

Русские и европейские наблюдатели любили не только описывать экзотику Туркестана, но и осуждать пороки «туземного» общества. Многие из них упрекали мужей за равнодушие к своим женам[70]. Это происходило по нескольким причинам. Во-первых, по мнению европейцев, восточные традиции, тянущиеся из глубины веков, исключали самостоятельность выбора: за мужчин это делали родители. Во-вторых, отсутствие общения до брака десакрализировало свадебный акт, умоляло значение семьи. Отсутствие предварительного знакомства усложняло бытовую жизнь, ибо невозможно было узнать характер друг друга. В-третьих, непропорциональное разделение труда после свадьбы, когда женщина выполняет все домашние дела, приводило к раздорам. Женщины, понимая свою «утилитарную» роль, прекращали ухаживать за собой. Секс служил либо удовлетворению сиюминутных желаний, либо продолжению рода, что диктовалось традициями, контролем общины и родственников.

Общим местом в описаниях русского Туркестана были жалобы на анахроничную в глазах европейца правовую дискриминацию мусульманки, тиранию и отсутствие внимания к ее потребностям в семье со стороны мужа. Приводились местные поговорки, будто «женщина словно корова», т. е. небольшого ума и, если с ней проводить много времени мужчина рискует отупеть[71]. Среди кочевников были известны унижающие женщину пословицы:

> «Надейся лучше на собаку, чем на жену, которая может изменить тебе» или «У женщины волосы — длинны, ум — короток»[72].

Из этих клише европейские наблюдатели делали вывод, что отчужденные от семейной жизни мужчины искали способы эмо-

69. *Амин К.* Новая женщина / пер. с араб. И.Ю. Крачковский. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1912. С. 3.

70. *Шишов А.* Сарты. С. 404.

71. *Остроумов Н.П.* Сарты. Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские, 1896. С. 66.

72. *Среди тюркских племен. Сообщение Н.Ф. Катанова, чл.-сотрудника ИРГО*. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1893. С. 8.

циональной разрядки, что приводило к аморальным поступкам. Городским мужчинам-мусульманам были известны адреса проституток, но они считались дорогим развлечением. Широко практиковались однополые связи с женоподобными молодыми мальчиками (*бачами*) из бедных семей[73], которых специально готовили, обучая эротическим танцам. В отличие от проституток, услуги бачей разрешалось оплачивать в складчину, чем пользовались небогатые мужчины. В гаремах среднеазиатских правителей бачи жили как наложницы. Любителями бачей были бухарские эмиры и *беки* (сановники)[74]. Осуждая местную интимную жизнь, русские и европейцы, тем не менее, с увлечением ее описывали. Их сочинения полны подробных сведений и фотографий бачей.

Иллюстрация № 8
Туркестанский альбом, малолетний бача

73. *Шишов А.* Сарты. С. 331.
74. Olufsen, O. (1911) *The Emir of Bokhara and His Country*. P. 436–440.

Содержатели танцующих мальчиков (*бачебазы*) помогали подопечным, оплачивая учебу. Бачей приглашали в чайхану[75] или домой, где устраивались оргии[76]. Обычно бачи пели или танцевали эротические танцы на улицах городов, что местным не казалось непристойным. Британский путешественник Генри Лансделл (*Henry Lansdell*) мог наблюдатель танцы бачей на улице Китаба. Он застал случай, когда трое мужчин играли на *тамбуринах* (барабан цилиндрической формы), а мальчики танцевали под звуки инструмента[77]. Красота бачей котировалась примерно до 25–30 лет, затем они сами становились держателями мальчиков либо преступниками, занимаясь разбоем и грабежом[78].

Мужчины могли брать с собой бачей в увеселительные поездки. К вечеру гулянка заканчивалась групповым изнасилованием[79] в каком-нибудь саду в пригороде. Иногда это приводило к убийствам на почве ревности к баче[80]. Танцы и песни бачей не только являлись средством развлечения, а были и частью театрализованных представлений. Мальчики переодевались в женскую одежду с множеством мелких бубенчиков на руках и ногах[81]. Взрослые бачи носили длинные волосы, одежда была красной[82]. Выбор цвета не случаен, красный во многих культурах символизирует эротизм, физические удовольствия, страсть и женственность[83].

75. *Остроумов Н.П.* Сарты. С. 68.

76. *Добромыслов А.И.* Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. Ташкент: Типо-литография О.А. Порцева, 1912. С. 325.

77. Lansdell, H. (1885) *Russian Central Asia*. vol. 2. P. 33.

78. *Остроумов Н.П.* Сарты. С. 70.

79. Именно это слово использует Н. Остроумов.

80. Там же. С. 71.

81. *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару Русской миссии в 1870 году. СПб.: Типография А. Моригеровского, 1871. С. 77.

82. Lansdell, H. (1885) *Russian Central Asia*. vol. 2. P. 33.

83. *Пастуро М.* Красный. История цвета. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 122.

Иллюстрация № 9
Через Русский Туркестан, взрослый бача

Танец бачей представлял собой перебирания босыми ногами с небольшими прыжками и волнообразными движениями руками. Сталкиваясь взглядом с мужчинами, бачи «строили глазки», закатывали их с выражением блаженства, поправляли длинные кудри, заигрывали, посылали воздушные поцелуи в сторону смотрящего[84]. После танца бачу приглашали к *достархану*, где ему давали отпить чаю из собственной пиалы, что приводило гостей в умиление[85]. К бачам обращались с почтением: «ваше пре-

84. *Крестовский В.В.* В гостях у Бухарского эмира. 175–176.

85. *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару Русской миссии. С. 78.

восходительство» или «ваш раб слушает»[86] и желали всех благ: «болезни твоего несчастья да ударят меня»[87]. Психология местного общества подменяла объекты вожделения, переворачивая природой заложенные правильные модусы сексуального поведения на девиантные. В Туркестане можно было найти танцовщиц, но они держались в секрете, а увеселения с женщинами старались не афишировать. Женские эротические танцы считались презренным видом развлечения и не одобрялись коренным населением[88].

Танцы бачей имели наименования, например, «*Афгани*», «*Ширази*», «*Кашгари*», что отражало историю однополой любви, произошедшую в какой-то стране или городе[89]. У бачей имелись свои песни для каждого типа человека или определенной черты, которая выделялась нежно и карикатурно, например, для толстого и лысого, богатого и бедного. Каждого мальчика знали по имени, к которому прибавлялся его статус «бача»: Мирза Хамдам Хаджи-бача или Сеид-бача. Суть песен пронизана эротическими смыслами и страстной любовью якобы женщины к мужчине. Этнограф Абубакир Ахметжанович Диваев (1855–1933) записал и перевел несколько песен:

> Стезей очарованья ныне в танце мы пустились для друзей
> Мы друг для друга жертвуем стопами и душой своей
> Так брось во время танцев горе ты с печалью своей
> Будь добр, взгляни и дай оценку выражению Хамдамовых очей
> И нежность иная
> И поза другая[90]

Или:

> Посмотрю-ка я на влюбленного, какова та цель его
> От печалей вашей исцеление — лишь со мной совокупление
> Брови черные мои — беспокойство для души

86. Schuyler, E. (1876) *Turkistan*. vol. 1, p. 133.

87. *Арандаренко Г.А.* Досуги в Туркестане (1874–1889). СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1889. С. 7.

88. Schuyler, E. (1876) *Turkistan*. vol. 1, p. 137.

89. Ibid, p. 134.

90. *Комаров П., Илькина А., Диваев А.* Песни бачей // Кауфманский сборник. М.: Типо-литография т-ва И.Н. Кушнерева и Ко, 1910. С. 203–219.

Для влюбленной же толпы я источник лишь одной беды
И нежность иная
И поза другая[91]

Очевидным следствием проституции и гомосексуализма европейские наблюдатели называли распространение венерических заболеваний[92]. Ислам, как любая монотеистическая религия, не приемлет проституцию, за которую полагаются суровые наказания. Гетеросексуальные отношения в исламской культуре считаются благом, гомосексуализм трактуется как преступление[93]. Несмотря на это, гомосексуализм и педофилия в Туркестане не вызывали открытого недовольства. Вместе с тем, гомосексуализм приводит к еще большему угнетению женщины. Как пишет Шишов, мусульманки считали гомосексуализм мерзким явлением, которое приводит к тому, что бачи привлекают мужчин больше чем молодые девушки[94].

Толерантность российской администрации или «игнорирование» культурно-нравственных «отклонений»?

Американский путешественник и журналист Уильям Кёртис (*William Curtis, 1850–1911*) характеризовал отношение русской власти к автохтонным традициям, обычаям и укладу жизни населения Туркестана как толерантное[95]. Российская администрация долгое время не желала вмешиваться в личное пространство «туземцев». За моральным обликом мусульман должно было следить духовенство. К притонам не применялись санкции, поскольку в России проституция была легализована еще в 1843 году[96]. В Ташкенте администрация города, по-

91. Там же. С. 203–219.

92. *Кушелевский В.И.* Материалы для медицинской географии. т. 2. С. 455.

93. *Лев-Старович З.* Секс в культурах мира / пер. с пол. М.: Мысль, 1991. С. 58; *Остроумов Н.П.* Мусульманское законоведение. Ташкент: Типография при канцелярии Туркестанского генерал-губернатора, 1900. С. 71–72.

94. *Шишов А.* Сарты. С. 404.

95. Curtis, W.E. (1911) *Turkestan: The Herat of Asia*. NY.: George H. Doran Company. P. 332-334.

96. Тогда по инициативе министра внутренних дел графа Льва Алексеевича Перовского (1792–1856) был создан надзорный орган за публичными женщинами — Врачебно-полицейский комитет. Сразу после занятия Ташкента российская ад-

лиция и *раис* (наблюдатель за нравственностью мусульман) покровительствовали проституткам, защищая от клиентов, которые пользовались услугами и не платили[97]. О данном факте девушка сообщала полиции, которая незамедлительно принимала меры[98].

В домах терпимости содержались мусульманки коренных народностей региона[99]. Европейские наблюдатели находили несколько причин, по которым они становились проститутками. Во-первых, по экономической: желание стать финансово независимой от мужчины или бедность семьи. Во-вторых, по психологической: склонность женщин к роскоши. В-третьих, из-за честолюбия: нежелание становиться второй или третьей женой[100]. По словам генерала Георгия Алексеевича Арандаренко (1846–1908), в городах мужья разрешали женам заниматься проституцией для обеспечения семьи[101]. В притон можно было продать женщину, легализовав дело у *казия* (судьи)[102]. Большинство притонов содержали городские мусульмане (сарты). В них зачастую было не больше 4 проституток, по числу законных жен[103]. Существовала обширная литература эротического свойства под автор-

министрация приступила к регистрации проституток. В 1876 году в Ташкенте было поставлено на медицинский учет 100 проституток, из которых 80 были местные мусульманки и 20 — русские женщины. Медицинский осмотр проводился раз в неделю. В Туркестане надзор за проститутками возлагался на полицию и городового врача. *Добромыслов А.И.* Ташкент в прошлом и настоящем. С. 325–326, 342; *Малышева С.Ю.* Публичные дома и проститутки в досуговой и повседневной жизни Казани второй половины XIX — начала XX в. // Диалог со временем. 2010. № 31. С. 89–112.

97. *Добромыслов А.И.* Ташкент в прошлом и настоящем. С. 325.

98. Там же. С. 325.

99. *Лыкошин Н.С.* Пол жизни в Туркестане. С. 115–116.

100. *Наливкин В.П., Наливкина М.В.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. С. 235–236.

101. *Арандаренко Г.А.* Досуги в Туркестане (1874–1889). С. 12. По воспоминаниям востоковеда В.П. Наливкина о присоединении Кокандских владений, после занятия русскими войсками в 1875 году правого берега Сырдарьи (Наманганский уезд), местные мужчины начали привозить в русские отряды своих жен в качестве проституток. *Наливкин В.П., Наливкина М.В.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. С. 236.

102. *Арандаренко Г.А.* Досуги в Туркестане (1874–1889). С. 12. О легкости нравов туркестанских мусульман и продажи жен любовникам на примере киргизов см.: *Михайлов Ф.А.* Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Этнографический очерк. — Ашхабад: Типография К.М. Федорова, 1900. С. 19.

103. *Наливкин В.П., Наливкина М.В.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. С. 240.

ством местных мусульман, повествующая о гетеросексуальной и однополой любви[104].

Власти также были осведомлены, что родители продают своих малолетних сыновей бачебазам[105], чтобы заработать на пропитание. Содержатели бачей не несли ответственности перед законом, хотя гомосексуализм и педофилия в Российской империи считались уголовным преступлением. Русская власть настолько ослабила регулирование нижнего уровня административного управления, что разрешила выносить приговоры за мужеложство народному суду (*мехкеме*), не славившемуся жесткостью наказаний. По мнению востоковеда и чиновника местной имперской администрации Нила Сергеевича Лыкошина (1867–1923), если бы этим занимался светский суд России, решения по мужеложству выносились бы ощутимо строже[106].

Женская и мужская проституция портили имидж русской власти. В Ташкенте проводили облавы на притоны, кабаки и бани. После отлова проституток сортировали на местных и пришлых. Местным выдавали «желтые билеты», а приезжих высылали в родной край. Эти действия были неэффективны, численность куртизанок быстро пополнялась. В 1910 году в Ташкенте было выявлено 24 притона[107]. В 1884 году впервые деятельность бачей в «старой» (мусульманской) части Ташкента попытался пресечь городской голова полковник Степан Романович Путинцев, для чего он запросил мнение у мусульманских правоведов (*факихов*), осудивших это явление как недозволенное[108].

Но, по всей видимости, никаких мер принято не было, поскольку в 1890 году начальник Ташкента запросил мнение казиев по проблеме бачебазства. Городской управляющий получил *ривоят*[109] против бачей, на основании чего отдал распоряжение запретить танцы в чайханах[110]. Закон вступил в силу, но уже в 1896

104. *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство: власть, политика, религия. Ташкент: Yangi nashr, 2010. С. 571–572.

105. *Арандаренко Г.А.* Досуги в Туркестане (1874–1889). С. 12.

106. *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане. С. 358.

107. *Добромыслов А.И.* Ташкент в прошлом и настоящем. С. 342–343.

108. *Остроумов Н.П.* Сарты. С. 69–71.

109. Заключение муфтия, служившее казию основанием для вынесения решения.

110. *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане. С. 358.

году был отменен, и танцы бачей были введены в программу благотворительных гуляний[111]. Кроме того, на Туркестанской сельскохозяйственной, промышленной и научной выставке 1909 года, проходившей в Ташкенте, бачи открыто демонстрировали свое мастерство посетителям[112].

Любовь к бачам воспевалась в песнях *бахши* (сказителей). Терзаемый безответным чувством приглашал домой музыкантов, исполнявших утешительные элегии. Расхожим сюжетом была любовь хана к равнодушному баче. Мужчины-мусульмане, слушавшие такие напевы, плакали до момента, когда начинались куплеты про смягчение нрава юноши и проникновение его симпатий к повелителю[113]. Бачи вошли в изобразительное искусство и народную поэзию. В качестве «восточной экзотики» они непременно привлекали к себе внимание живописцев. Русский художник-баталист Василий Васильевич Верещагин (1842–1904), участвовавший в боях за овладение Самаркандом[114], кистями и красками передал образ как мусульманки, укутанной в паранджу, так и бачи[115]. Традиция любования танцами бачей пережила Октябрьскую революцию и приход к власти большевиков, о чем свидетельствует стих под называнием «Туркестан», опубликованный в просветительском сборнике Туркестанского народного университета (ТНУ), где есть такие строки:

...Где фанатичный жрец Пророка
В полудремотный, поздний час
Зовет в мечеть сынов Востока
Творить обычный свой намаз
Где сарт ленивою походкой

111. Там же. С. 358. Возможно, властям не хватило средств на административное мероприятие, поэтому пришлось делать шаг назад. Владетели бачей были состоятельными людьми, а мужчинам-мусульманам нравились пляски женоподобных юношей. Видимо для привлечения внимания и интереса среди населения власти пошли на либерализацию.

112. *Комаров П., Илькина А., Диваев А.* Песни бачей // Кауфманский сборник. — М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерева и Ко, 1910. С. 203–219.

113. *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару Русской миссии в 1870 году. С. 78–79.

114. Художник оставил очерки своих приключений: *Верещагин В.В.* На войне в Азии и Европе. М.: Типография т-ва И.Н. Кошнерев и Ко, 1898. С. 1–60.

115. Schimmelpenninck, van der Oye D. (2009) "Vasilij V. Vereshchagin's Canvases of Central Asian Conquest", *Cahiers d'Asie Centrale* 17/18: 179–209.

Спешит под тень карагача
Где сладострастною кокоткой
Танцует женственный бача ...[116]

Заключение

Во второй половине XIX века Русский Туркестан стал притягательным местом для путешественников и исследователей. Желая больше узнать о новых владениях России, этнографы и востоковеды приступили к изучению «туземных» народностей, включая женщин. Мусульманку пытались охарактеризовать как можно точнее и ярче, что рождало нарративы эротизма и экзотизма. Наблюдатели старались запечатлеть визуальные, нравственные и духовные характеристики женщин; при этом часто, фиксируя традиции и обычаи общества, они находились под властью собственных предубеждений о Востоке и мусульманках, почерпнутых из «ориенталистской» литературы.

На помощь власти и науке в XIX веке пришла фотография. Благодаря ей, К.П. фон Кауфману и А.Л. Куну удалось открыть завесу тайны облика туркестанских мусульманок: как они выглядят, как одеваются, чем занимаются, как развлекаются. «Туркестанский альбом» — это ретрансляция не «объективного» положения мусульманок, а созданная имперской администрацией декорация, предназначенная для того, чтобы произвести впечатление на международной арене и на российскую публику. Альбом схематичен и прост. Репрезентация коренных народов края в физиогномическом, стилистическом и бытовом смысле рельефно демонстрирует их многообразие.

Работа Краффта «Через Русский Туркестан» по замыслу явилась противоположностью «Туркестанского альбома». Опираясь на опыт француза, можно понять механизм создания имперского фотопроекта, в частности привлечение к позированию мусульманок, оказавшихся либо проститутками, либо дочерями русифицированных мусульман. Над проститутками отсутствовал контроль со стороны родителей и родственников, для них ничего не значило мнение окружающих. Многие куртизанки были замужними женщинами, заключившими *никях* (брак) по шариату, но это была лишь фикция для прикрытия притона. Ношение чадры

116. Сборник Туркестанского Народного Университета. Ташкент: Издание Комиссариата Народного образования Туркестанской республики, 1918. С. 169.

(паранджи) мусульманками было не повсеместным, а зависело от условий окружающей среды, культурных, общественных норм. Некоторые городские мусульманки отказывались от паранджи добровольно и при этом не были проститутками, хотя в глазах большинства правоверных автоматически считались таковыми. В целом, консерватизм был глубоко укоренен в сознании простых жителей и подавляющего числа «туземной» аристократии.

Эротизм и экзотизм — неотъемлемая часть травелогов и очерков — проявляется немедленно, когда авторы описывают мусульманку. Однако в большей степени в повествованиях встречаются не привлекательные девушки, а юные бачи, которые не скрывались от взоров. Женственные мальчики считались важным звеном в повседневной жизни многих мужчин-мусульман, потерявших интерес к семейной жизни и женам, которых сами не выбирали. Несмотря на осуждение гомосексуализма и педофилии и в исламе, и в законах Российской империи, местное общество относилось к ним терпимо. Пляски бачей были обыденностью, распространенной не в закрытых сообществах, а в публичном пространстве. Эротические танцы девушек, наоборот, старались скрывать. Нарративные и визуальные репрезентации конструировали ориенталистский образ и колорит туркестанского общества, с повсеместно присутствующим чувством вожделения и гедонизмом, где даже мужчины оказались феминизированы.

Библиография / References

Источники

Абаза К.К. Завоевание Туркестана. Рассказы из военной истории, очерки природы, быта и нравов туземцев. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1902.

Арандаренко Г.А. Досуги в Туркестане (1874–1889). СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1889.

Алиханов М. Мервский оазис и дороги ведущие к нему. СПб.: Типография А. Траншеля, 1883.

Амин К. Новая женщина / Пер. с араб. И.Ю. Крачковский. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1912.

Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Описание поездки в Тегеран через Туркменскую степь по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд. СПБ.: Типография А.И. Мамонтова, 1865.

Верещагин В.В. На войне в Азии и Европе. М.: Типография т-ва И.Н. Кошнерев иКо, 1898.

Вощинин В. Очерки Нового Туркестана. Свет и тени русской колонизации. СПб.: Типография т-ва «Наш век», 1914.

Гартевельд В.Н. Среди зыбучих песков и отрубленных голов. Путевые очерки Туркестана. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1914.

Гейер И.И. Туркестан. Ташкент: Типография туркестанского т-ва печатного дела, 1909.

Гродеков Н.И. Война в Туркмении. СПб.: Типография В.С. Калашева, 1883.

Добромыслов А.И. Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. Ташкент: Типо-литография О.А. Порцева, 1912.

Записки о Бухарском ханстве (отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича). М.: (Центральная Азия в источниках и материалах XIX — начала XX века), Наука, 1983.

Катанов Н.Ф. Среди тюркских племен. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1893.

Ковалевский Е.П. Зюльма, или женщина на Востоке / Странствователь по суше и морям. СПб.: Типография И.Н. Бочарова, 1843.

Костенко Л.Ф. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб.: Типография В. Безобразова, 1870.

Костенко Л.Ф. Путешествие в Бухару Русской миссии в 1870 году. СПб.: Типография А. Моригеровского, 1871.

Комаров П., Илькина А., Диваев А. Песни бачей // Кауфманский сборник. М.: Типолитография т-ва И.Н. Кушнерева и Ко, 1910. С. 203–219.

Крестовский В.В. В гостях у Бухарского эмира. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1887.

Куропаткин А. Туркмения и туркмены. СПб.: Типография В.А. Полетики, 1879.

Кушелевский В.И. Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргилан: Типография Ферганского областного правления, 1891, т. 2.

Кун А.Л. Туркестанский альбом. Часть этнографическая. Туземное население в русских владениях Средней Азии. Ташкент: Типо-литография ТуркВО, 1871–1872, т. 1 и 2.

Ломакин А. Обычное право туркмен. Ашхабад: Типография К.М. Федорова, 1897.

Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерк быта туземного населения. Петроград: Типография Б.Д. Брукера, 1916.

Марков Е. Россия в Средней Азии. Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1901, т. 1.

Муравьев Н. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819–1820 году. М.: Типография Августа Семина, 1822.

Назаров Ф. Записки о некоторых народах и землях средней части Азии. М.: (Русские путешественники в странах Востока), Наука, 1968.

Наливкин В.П., Наливкина М.В. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Типография Императорского университета, 1886.

Остроумов Н.П. Сарты. Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские, 1896.

Остроумов Н.П. Мусульманское законоведение. Ташкент: Типография при канцелярии Туркестанского генерал-губернатора, 1900.

Пашино П.И. Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. СПб.: Типография Таблена и Ко, 1868.

Смирнов Б. В степях Туркестана. М.: Издание книжного склада М.В. Клюкина, 1914.

Тагеев Б. По Афганистану. Приключения русского путешественника. М.: Типография Д.П. Ефимова, 1904.

Фуркат. Автобиография: избранное / Сост. Х. Расулев. Ташкент: Гослитиздат УзССР, 1961.

Ханыков Н. Описание Бухарского ханства. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1843.

Хорошхин А.П. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб.: Типография А. Траншеля, 1876.

Хива или географическое и статистическое описание Хивинского ханства. М.: Университетская типография, 1840.

Шишов А. Сарты. Ташкент: Типо-литография В.М. Ильина, 1904.

Шишов А. Таджики. Ташкент: Типография туркестанского т-ва печатного дела, 1910.

Эварницкий Д.И. Путеводитель по Средней Азии. От Баку до Ташкента в археологическом и историческом отношениях. Ташкент: Типо-литография С.И. Лахтина, 1893.

Литература

Абашин С.Н. Власть и фотография: визуальная репрезентация в имперской рамке // Неприкосновенный запас. № 04 (84). 2012. С. 120–138.

Абашин С.Н. В.П. Наливкин: «... Будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...» / Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды: сборник; ред.-сост.: С.Н. Абашин и др. М.: Изд. дом Марджани, 2015. С. 17–63.

Абрамс Л. Формирование европейской женщины новой эпохи (1789–1918) / Пер. с англ. Е. Незлобиной. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011.

Арапов Д.Ю. Владимир Петрович Наливкин (Биографическая справка) / Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды: сб.; ред.-сост.: С.Н. Абашин и др. М.: Изд. дом Марджани, 2015. С. 11–16.

Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Ташкент: Yangi nashr, 2010.

Васильев Д.В. Бремя империи. Административная политика России в Центральной Азии. Вторая половина XIX в. М.: РОССПЭН, 2018.

Котюкова Т.В. Окраина на особом положении... Туркестан в преддверии драмы. М.: Научно-политическая книга, 2016.

Лев-Старович З. Секс в культурах мира / Пер. с пол. М.: Мысль, 1991.

Лунин Б.В. Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность (конец XIX — начало XX века). Ташкент: Издательство АН Узбекской ССР, 1962.

Лунин Б.В. Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Ташкент: Наука, 1965.

Лунин Б.В. Средняя Азия в научном наследии отечественного востоковедения. Историографический очерк. Ташкент: ФАН, 1979.

Лунин Б.В. История Узбекистана в источниках. Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20–80-е годы XIX века). Ташкент: ФАН, 1990.

Малышева С.Ю. Публичные дома и проститутки в досуговой и повседневной жизни Казани второй половины XIX — начала XX в. // Диалог со временем, № 31, 2010. С. 89–112.

Ориентализм vs. ориенталистика: сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, С.Дж. Мири. М.: Садра, 2016.

Пастуро М. Красный. История цвета. М.: Новое литературное обозрение. 2019.

Прищепова В.А. Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН) / Центральная Азия: традиция в условиях перемен / отв. ред. Р.Р. Рахимов. СПб.: Наука, 2007, вып. 1. С. 223–260.

Прищепова В.А. Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX — начала XX века в собраниях Кунсткамеры. СПб.: Наука, 2011.

Саид Э.В. Ориентализм: западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Міръ, 2016.

Сборник Туркестанского Народного Университета. Ташкент: Издание Комиссариата Народного образования Туркестанской республики, 1918.

Соболев В.Г. Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования // Pax islamica, 2(11), 2013. С. 39–59

Султонов А.У. Русский востоковед А.Л. Кун и его коллекция исторических документов мазара Ахмада Йасави // Восточный архив. № 1(29). 2014. С. 76–83.

Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение. 2013.

Чернышева М. Новый взгляд на феномен реализма: о фотографическом проекте художника Верещагина и генерала Кауфмана // Ab Imperio. № 4. 2015. С. 379–413.

Юргенева А.Л. Этнографическая фотография XIX века и ее современные модификации // Визуальные медиа: история, эстетика, современные тенденции. № 3. 2018. С. 136–167.

Sources

Abaza, K.K. (1902) *Zavoyevanie Turkestana. Rasskazy iz voyennoy istorii, ocherki prirody, byta i nravov tuzemtsev*. [The Conquest of Turkestan. Stories from Military History, Essays on Nature, Life and Customs of the Natives]. St. Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha.

Abbot, J. (1843) *Narrative of a Journey from Heraut to Khiva, Moscow and St. Petersburgh*. London: Wm. H. Allen and Co, in 2 vol.

Arandarenko, G.A. (1889) *Dosugi v Turkestane (1874–1889)*. [Leisure in Turkestan (1874–1889)]. St. Petersburg: Tipografiia M.M. Stasyulevicha.

Alikhanov, M. (1883) *Mervskii oazis i dorogi vedushchie k nemu*. [Merv Oasis and Roads Leading to it]. St. Petersburg: Tipografiya A. Transhelya.

Amin, K. (1912) *Novaia zhenshchina* [The New Woman]. St. Petersburg: Tipografiia V.F. Kirshbauma.

Burslem, R. (1846) *A Peep into Toorkistan*. London: Pelham Richardson.

Curtis, W.E. (1911) *Turkestan: The Herat of Asia*. NY.: George H. Doran Company.

Dobromyslov, A.I. (1912) *Tashkent v proshlom i nastoiashchem. Istoricheskii ocherk*. [Tashkent in Past and Present. Historical Essay]. Tashkent: Tipo-litografiia. O.A. Portseva.

Evarnitskii, D.I. (1893) *Putevoditel' po Srednei Azii. Ot Baku do Tashkenta v arkheologicheskom i istoricheskom otnosheniiakh*. [Guide to Central Asia. From Baku to

Tashkent in Archaeological and Historical Relations]. Tashkent: Tipo-litografiia S.I. Lakhtina.

Furkat. (1961) *Avtobiografiia* [Autobiography]. Tashkent: Goslitizdat UzSSR.

Gartevel'd, V.N. (1914) *Sredi zibuchikh peskov i otrublennikh golov. Putevie ocherki Turkestana*. [Among Quicksand and Severed Heads. Travel Essays of Turkestan]. Moscow: Tipografiia A.I. Mamontova.

Geier, I.I. (1909) *Turkestan*. [Turkestan]. Tashkent: Tipografiia turkestanskogo t-va pechatnogo dela.

Grodekov, N.I. (1883) *Voina v Turkmenii* [The War in Turkmenistan]. St. Petersburg: Tipografiia V.S. Kalasheva.

Katanov, N.F. (1893) *Sredi tyurkskikh plemen* [Among the Turkic tribes]. St. Petersburg: Tipografiia A.S. Suvorina.

Kemp, E.G. (1910) *The Face of Manchuria, Korea & Russian Turkestan*. London: Chatto & Windus.

Kennedy, R. (1890) *A Journey in Khorassan and Central Asia*. London: Hatchards.

Khanykov, N. (1843) *Opisanie Bukharskogo khanstva* [Description of the Bukhara Khanate]. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk.

Khoroshkhin, A.P. (1876) *Sbornik statei, kasayushchikhsia do Turkestanskogo kraia* [Collection of Articles Relating to the Turkestan Region]. St. Petersburg: Tipografiia A. Transhelya.

Khiva ili geograficheskoe i statisticheskoe opisanie Khivinskogo khanstva. (1840) [Khiva or Geographic and Statistical Description of the Khiva Khanate]. Moscow: Universitetskaya tipografiia.

Kovalevskii, Ye.P. (1843) *Ziul'ma, ili zhenshchina na Vostoke* / Stranstvovatel' po sushi i moriam [Sulma, or Woman in the Orient / Wanderer by Lands and Seas]. St. Petersburg: Tipografiia I.N. Bocharova.

Kostenko, L.F. (1870) *Sredniaia Aziia i vodvorenie v nei russkoi grazhdanstvennosti* [Central Asia and the Establishment of Russian Citizenship in it]. St. Petersburg: Tipografiia V. Bezobrazova.

Kostenko, L.F. (1871) *Puteshestvie v Bukharu Russkoi missii v 1870 godu* [Travel to Bukhara of the Russian Mission in 1870]. St. Petersburg: Tipografiia A. Morigerovskogo.

Komarov P., Il'kina A., Divaev A. (1910) "*Pesni bachei"* [Songs of the Bachas], Kaufmanskii sbornik, pp. 203–219. Moscow: Tipo-litografiia t-va I.N. Kushnereva i Ko.

Krafft, H. (1902) *A travers le Turkestan Russe. Ouvrage illustré de deux cent-soixante-cinq gravures d'après les clichés de l'auteur et contenant une carte en couleurs*. Paris: Hachette.

Krestovskii, V.V. (1887) *V gostiakh u Bukharskogo emira* [Visiting the Bukhara Emir]. St. Petersburg: Izdaniye A.S. Suvorina.

Kuropatkin, A. (1879) *Turkmeniia i turkmeni* [Turkmenistan and Turkmens]. St. Petersburg: Tipografiia V.A. Poletiki.

Kushelevskii, V.I. (1891) *Materiali dlia meditsinskoi geografii i sanitarnogo opisaniia Ferganskoi oblasti*. T. 2 [Materials for Medical Geography and Sanitary Description of the Fergana Region]. Pt. 2. Novii Margilan: Tipografiia Ferganskogo oblastnogo pravleniia.

Kun, A.L. (1871–1872) *Turkestanskii al'bom. Chast' etnograficheskaya. Tuzemnoe naselenie v russkikh vladeniyakh Srednei Azii*. T. 1 i 2 [Turkestan Album. Ethnographic Part. Native Population in Russian Possessions of Central Asia]. Vol. 1 and 2. Tashkent: Tipo-litografiia TurkVO.

Lansdell, H. (1885) *Russian Central Asia Including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*. Boston: Houghton, Mifflin & Co.

Lomakin, A. (1897) *Obychnoe pravo turkmen* [Customary Law of Turkmens]. Ashkhabad: Tipografiia K.M. Felorova.

Lykoshin, N.S. (1916) *Pol zhizni v Turkestane. Ocherk byta tuzemnogo naseleniia* [Half Life in Turkestan. Essay on the Mode of the Native Population]. Petrograd: Tipografiia B.D. Brukera.

Markov, Ye. (1901) *Rossiia v Srednei Azii. Ocherki puteshestviia po Zakavkaz'iu, Turkmenii, Bukhare, Samarkandskoi, Tashkentskoi i Ferganskoi oblastiam, Kaspiiskomu moru i Volge*. T. 1. [Russia in Central Asia. Essays on Traveling in the Caucasus, Turkmenistan, Bukhara, Samarkand, Tashkent and Fergana Regions, the Caspian Sea and the Volga]. Vol. 1. St. Petersburg: Tipografiia M.M. Stasyulevicha.

Meakin, A. (1903) *In Russian Turkestan. A Garden of Asia and Its People*. London: Ballantyne, Hanson & Co.

Murav'ev, N. (1822) *Puteshestvie v Turkmeniiu i Khivu v 1819–1820 godu* [*Travel to Turkmenistan and Khiva in 1819–1820*]. Moscow: Tipografiia Avgusta Semina.

Nazarov, F. (1968) *Zapiski o nekotorykh narodakh i zemlyakh sredney chasti Azii. (Russkiye puteshestvenniki v stranakh Vostoka)* [Notes about Some Nations and Lands of the Middle Part of Asia (Russian Travelers in Orient Countries)]. Moscow: Nauka.

Nalivkin, V.P., Nalivkina, M.V. (1886) *Ocherk byta zhenshchin osedlogo tuzemnogo naseleniia Fergany*. [Essay on the Life of Women in the Aborigine Population of Fergana]. Kazan': Tipografiia Imperatorskogo universiteta.

Ostroumov, N.P. (1896) *Sarty* [Sarts]. Tashkent: Tipo-litografiia torg. doma F. i G. Br. Kamenskiye.

Ostroumov, N.P. (1900) *Musul'manskoe zakonovedenie* [Muslim Jurisprudence]. Tashkent: Tipografiia pri kantselyarii Turkestanskogo general-gubernatora.

Olufsen, O. (1911) *The Emir of Bokhara and His Country*. Copenhagen: Nielsen & Lydiche.

Pashino, P.I. (1868) *Turkestanskii krai v 1866 godu. Putevie zametki* [Turkestan Region in 1866. Travel Notes]. St. Petersburg: Tipografiia Tablena i Ko.

Schuyler, E. (1876) *Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. Vol. 1. NY.: Scribner, Armstrong & Co.

Skrine, F.H., Ross, E.D. (1899) *The Heart of Asia. A History of Russian Turkestan and the Central Asian Khanates from the Earliest Times*. London: Methuen & Co.

Smirnov, B. (1914) *V stepyakh Turkestana* [In Turkestan Steppes]. Moscow: Izdanie knizhnogo sklada M.V. Klyukina.

Shishov, A. (1904) *Sarty* [Sarts]. Tashkent: Tipo-litografiia V.M. Il'ina.

Shishov, A. (1910) *Tadzhiki* [Tadjiks]. Tashkent: Tipografiia turkestanskogo t-va pechatnogo dela.

Tageev, B. (1904) *Po Afganistanu. Prikliucheniia russkogo puteshestvennika* [Across Afghanistan. Adventures of Russian Traveler]. Moscow: Tipografiia D.P. Yefimova.

Vamberi, A. (1865) *Puteshestvie po Sredney Azii. Opisanie poezdki v Tegeran cherez Turkmenskuiu step' po vostochnomu beregu Kaspiiskogo moria v Khivu, Bukharu i Samarkand* [Traveling into Central Asia. Description of the Trip to Tehran Through the Turkmen Steppe Along the Eastern Shore of the Caspian Sea to Khiva, Bukhara and Samarkand]. St. Petersburg: Tipografiia A.I. Mamontova.

Vereshchagin, V.V. (1898) *Na voine v Azii i Evrope* [In the War in Asia and Europe]. Moscow: Tipografiia t-va I.N. Koshnerev i Ko.

Voshchinin, V. (1914) *Ocherki Novogo Turkestana. Svet i teni russkoi kolonizatsii* [Essays about New Turkestan. Light and Shadows of Russian Colonization]. St. Petersburg: Tipografiia t-va «Nash vek».

Zapiski o Bukharskom khanstve (otchety P.I. Demezona i I.V. Vitkevicha). (1983) *(Tsentral'naia Aziia v istochnikakh i materialakh XIX — nachala XX veka)* [Notes about Bukhara Khanate (reports by P.I. Demezon and I.V. Vitkevich)]. Moscow: Nauka.

Literature

Abashin, S.N. (2012) *"Vlast' i fotografiia: vizual'naia reprezentatsiia v imperskoi ramke"* [Power and Photography: Visual Representation in the Imperial Frame], *Neprikosnovennyi zapas* 04 (84): 120–138.

Abashin, S.N. (2015) "V.P. Nalivkin: «... Budet to, chto neizbezhno dolzhno byt'; i to, chto neizbezhno dolzhno byt', uzhe ne mozhet ne byt'...»" [V.P. Nalivkin: «... There will be that Which Must Inevitably be; and that Which Must Inevitably be, Can no Longer be ...»], in S.N. Abashin, et.al. (eds) *Polveka v Turkestane. V.P. Nalivkin: biografiia, dokumenty, trudy: sbornik*. Moscow: Izd. dom Mardzhani.

Abrams, L. (2011) *Formirovanie evropeiskoi zhenshchini novoi epokhi (1789–1918)* [Formation of a European Woman of a New Era (1789–1918)]. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Alloula, M. (1997) *The Colonial Harem* / trans. from French: Myrna Godzich and Wlad Godzich. London: University of Minnesota Press.

Arapov, D.Yu. (2015) "Vladimir Petrovich Nalivkin (Biograficheskaya spravka)" [Vladimir Petrovich Nalivkin (Curriculum Vitae)], in S.N. Abashin, et.al. (eds) *Polveka v Turkestane. V.P. Nalivkin: biografiia, dokumenty, trudy: sbornik*. Moscow: Izd. dom Mardzhani.

Babadjanov, B.M. (2010) *Kokandskoe khanstvo: vlast', politika, religiia* [Kokand Khanate: Power, Politics, Religion]. Tashkent: Yangi nashr.

Boetsch, G., Savarese, E. (1999) "Le corps de l'Africaine. Érotisation et inversion", *Cahiers d'études africaines* 39(153): 123–144.

Brower, D. (2003) *Turkestan and the Fate of Russian Empire*. London: Routledge.

Chernysheva, M. (2015) "Novyi vzgliad na fenomen realizma: o fotograficheskom proekte khudozhnika Vereshchagina i generala Kaufmana" [A New Aspects at the Phenomenon of Realism: About Photographic Project of the Artist Vereshchagin and General Kaufman], *Ab Imperio* 4: 379–413.

Geraci R.P., M. Khodarkovsky, eds. (2001) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. London: Cornell University Press.

Gorshenina, S., Sonntag, H. (2018) "Early Photography as Cultural Transfer in Imperial Russia: Visual Technology, Mobility and Modernity in the Caucasus and Central Asia", *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*: 322–344.

Kotiukova, T.V. (2016) *Okraina na osobom polozhenii... Turkestan v preddverii dramy* [Peripheries in Special Conditions ... Turkestan in Anticipation of the Drama]. Moscow: Nauchno-politicheskaya kniga.

Malysheva, S.Yu. (2010) "Publichnye doma i prostitutki v dosugovoi i povsednevnoi zhizni Kazani vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv." [Brothels and Prostitutes in Kazan's Leisure Time and Everyday Life at the Late 19th — early 20th century], *Dialog so vremenem* 31: 89–112.

Morrison, A.S. (2008) *Russian Rule in Samarkand. A Comparison with British India (1868–1910)*. NY.: Oxford University Press.

Lev-Starovich, Z. (1991) *Seks v kul'turakh mira* [Sex in World Cultures]. Moscow: Mysl'.

Lunin, B.V. (1962) *Nauchnye obshchestva Turkestana i ikh progressivnaya deyatel'nost' (konets XIX — nachalo XX veka)* [Scientific Societies of Turkestan and Their Progressive Activities (Late XIX — Early XX Centuries)]. Tashkent: Izdatel'stvo AN Uzbekskoi SSR.

Lunin, B.V. (1965) *Sredniaia Aziia v dorevoliutsionnom i sovetskom vostokovedenii.* [Central Asia in Pre-revolutionary and Soviet Oriental Studies]. Tashkent: Nauka.

Lunin, B.V. (1979) *Sredniaia Aziia v nauchnom nasledii otechestvennogo vostokovedeniya. Istoriograficheskiy ocherk* [Central Asia in the Scientific Heritage of Russian Oriental Studies. Historiographical Essay]. Tashkent: FAN.

Lunin, B.V. (1990) *Istoriia Uzbekistana v istochnikakh. Uzbekistan v soobshcheniyakh puteshestvennikov i uchenykh (20–80-ye gody XIX veka)* [The History of Uzbekistan in the Sources. Uzbekistan in the Messages of Travelers and Scientists (20–80s of the XIX century)]. Tashkent: FAN.

Northrop, D. (2004) Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia. London: Cornell University Press.

Bobrovnikov, V.O., Miri, S. Dzh. (eds) (2016) *Orientalizm vs. orientalistika* [Orientalism vs. Orientalistica]. Moscow: Sadra.

Pasturo, M. (2019) *Krasnyi. Istoriya tsveta* [Red. A Story of Colour]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Prishchepova, V.A. (2007) "Tsentral'naia Aziia v fotografiiakh rossiiskikh issledovatelei (po materialam illiustrativnykh kollektsiy MAE RAN)" [Central Asia in the Photographs of Russian Researchers (Based on Materials from the Illustrative Collections of the MAE RAS)], in R.R. Rakhimov *Tsentral'naia Aziia: traditsiia v usloviiakh peremen.* Vyp. 1, pp. 223–260. St. Petersburg: Nauka.

Prishchepova, V.A. (2011) *Illiustrativnye kollektsii po narodam Tsentral'noi Azii vtoroi poloviny XIX — nachala XX veka v sobraniiakh Kunstkamery* [Illustrative Collections on the Peoples of Central Asia of the Second Half of the XIX — Early XX Centuries in the Collections of the Kunstkamera]. St. Petersburg: Nauka.

Said, E.V. (2016) *Orientalizm: zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism: Western Concept of the Orient]. St. Petersburg: Russkiy Mir".

Sbornik Turkestanskogo Narodnogo Universiteta [Collection of Turkestan People's University] (1918). Tashkent: Izdaniye Komissariata Narodnogo obrazovaniia Turkestanskoy respubliki.

Sobolev, V.G. (2013) "Istoriografiya rossiiskogo orientalizma: k voprosu o metodologii issledovaniia" [The Historiography of Russian Orientalism: on the Question of the Research Methodology], *Pax islamica* 2 (11): 39–59.

Schimmelpenninck, van der Oye D. (2009) "Vasilij V. Vereshchagin's Canvases of Central Asian Conquest", *Cahiers d'Asie Centrale* 17/18: 179–209.

Sultonov, A.U. (2014) "Russkii vostokoved A.L. Kun i ego kollektsiia istoricheskikh dokumentov mazara Akhmada Iasavi" [Russian Orientalist A.L. Kun and His Collection of Historical Documents of Ahmad Yasawi Mazar], Vostochnyi arkhiv 1(29): 76–83.

Tol'ts, V. (2013) *«Sobstvennyi Vostok Rossii»: politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period* [«Own East of Russia»: Identity Politics and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Period]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Vasiliev, D.V. (2018) *Bremia imperii. Administrativnaya politika Rossii v Tsentral'noy Azii. Vtoraya polovina XIX v.* [The Burden of the Empire. Administrative Policy of Russia in Central Asia. The Second Half of the XIX Century]. Moscow: ROSSPEN.

Yurgeneva, A.L. (2018) "Etnograficheskaia fotografiia XIX veka i ee sovremennye modifikatsii" [Ethnographic Photography of the XIX Century and its Modern Modifications], *Vizual'nyye media: istoriia, estetika, sovremennye tendentsii* 3: 136–167.

Игорь Кузинер

«Мы теперь перед собой видим две церкви». Переходы в старообрядчество Белокриницкого согласия и особенности мультиправославного религиозного ландшафта после 1905 года

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-345-376

Igor Kuziner

"Now We See Two Churches..." Conversions to the Old Believer's Church of Belokrinitsa Agreement and Multi-Orthodoxy Religious Landscape after 1905

Igor Kuziner — Department of History, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow, Russia). igorkuziner@gmail.com

This article analyzes an almost unprecedented religious situation, which emerged after the 1905 "Edict of Toleration." The Edict set in motion a number of processes in Russian religious landscape and created a legal foundation of what may be called a situation of multi-Orthodoxy. The author explores the legal co-existence of two church hierarchies who called themselves Orthodox: Russian Synodal Orthodox Church and Old Believers' Church of Belokrinitsa agreement. The Edict and the following Circular no. 4628 marked a turning point for religious seekers who considered conversion from one church to another. A number of requests for re-affiliation, sent to Belokrinitsa's archbishop from representatives of various religious groups, mostly from the Synodal Church, sheds light on how this situation of multi-Orthodoxy operated, how it was regulated and what were the contradictions emerging on the boundaries of these two canonical domains.

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ 19-59-22006; работа с архивными материалами, использованными в данном исследовании, осуществлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 году

Автор выражает благодарность профессору НИУ ВШЭ (г. Санкт-Петербург) Жанне Корминой за помощь и поддержку на всех этапах выполнения этой работы, а также двум анонимным рецензентам, чьи ценные замечания позволили мне по-новому взглянуть на проблематику этой статьи и помогли ее доработать.

Keywords: Old Belief, Belokrinitsa hierarchy, religious tolerance, religious conversion, Edict of Toleration.

Терминология

Вначале необходимо сказать несколько слов о терминологии. В контексте данной работы не планируется включаться в богословские дебаты относительно того, насколько та или иная конфессиональная традиция соответствует догматическим принципам Вселенского православия; напротив, автор планирует отталкиваться от самоидентификации авторов прошений. Поскольку эти люди, несмотря на принадлежность к различным православным традициям, идентифицируют себя как православные, в настоящем исследовании, во избежание противоречий, под термином *православие* будет пониматься совокупная религиозная система, представленная в российском религиозном ландшафте с середины XVII в. господствующей (российской, грекокафолической и т. д.) церковью и множеством альтернативных конфессиональных традиций, объединенных единым термином *старообрядчество*.

Некоторая общность самоидентификации, как и достаточно упрощенный механизм перехода из господствующей церкви в Белокриницкое согласие и в противоположном направлении — через миропомазание и покаяние — затрудняет в данном случае возможность использовать для обозначения этого перехода термин «религиозное обращение» или «конверсия». Родни Старк и Роджер Финке в работе *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* предлагали разграничивать религиозное обращение как переход между религиозными традициями и реаффилиацию как смену религиозно-групповой принадлежности в рамках одной религиозной традиции[1], что справедливо критиковалось Генри Гуреном в работе *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices* за слишком широкое понимание «одной» религиозной традиции, под которой у Старка и Финке могли подразумеваться «христианство» или «ислам»[2]. Впрочем, в контексте данного исследования термин «реаффилиа-

1. Stark, R., Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, p. 114. Berkeley, CA: University of California Press.
2. Gooren, H. (2010) *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, p. 63. Springer.

ция» является все же, на взгляд автора, наиболее подходящим с учетом общности самоидентификации и принадлежности к единой православной религиозной системе.

Введение

В начале XVIII в., когда по причинам естественной смерти или репрессий не стало части епископата, рукоположенного до реформ Никона и отказавшегося принять богослужебные изменения, часть старообрядческих сообществ вынужденно приняла решение встать на позиции неприятия священства в отсутствие канонических возможностей рукополагать священнослужителей. Другая часть старообрядчества сочла допустимым принимать священников, переходящих из господствующей церкви, и сформировала так называемую поповскую традицию старообрядчества. Поток переходящих под угрозой строжайшего уголовного преследования священников господствующей церкви, хотя и был в последующем непрерывен, имел разную интенсивность, и старообрядцы-поповцы не оставляли надежду на воссоздание собственного епископата и получение возможности рукополагать священников внутри сообщества. Такую возможность они получили в 1846 г., когда ставший безместным митрополит Боснийский (Константинопольский патриархат) Амвросий (Папа — Георгополи) согласился перейти в старообрядчество в сущем сане и возглавить учреждаемую по этому случаю старообрядческую митрополию с центром в австрийской Буковине, в селе Белая Криница. Таким образом поповское старообрядчество вновь образованного Белокриницкого согласия получило возможность создания полноценной церковной иерархии и рукоположения священнослужителей[3]. Впрочем, часть старообрядцев, приемлющих священство, отказалась признавать перешедшего митрополита и продолжила принимать священнослужителей из господствующей церкви. В литературе за этим направлением до 1923 г. закрепилось название «беглопоповцы», а с обретением собственной иерархии в 1923 г. поповцы этой традиции составили собственное Новозыбковское согласие.

3. Crummey, R.O. (2016) “Old Believer Communities: Ideals and Structures”, in N. Lupinin, D. Ostrowski, J.B. Spock (eds) *The Tapestry of Russian Christianity: Studies in History and Culture*, pp. 297–299. Ohio: Ohio State University. Department of Slavic and East European Languages and Cultures.

Архив Рогожского кладбища, крупнейшего старообрядческого центра поповского Белокриницкого согласия, был передан в государственные архивные структуры в 1924 г. и стал фондом № 1475 РГАДА. Документы интересующей нас описи № 1 («Канцелярия архиепископа Московского и всея Руси») охватывают период с 1887-го по 1917 г. Помимо документов, относящихся к структуре, иерархическим взаимоотношениям, положению дел в епархиях, архив содержит комплекс дел «По защите старообрядчества и по присоединениям», относящихся к временному отрезку между 1905-м и 1916 г. Эти документы дают возможность представить, какой была религиозная ситуация после издания Указа 1905 г. и почему часть верующих, ранее принадлежащих к господствующей церкви или старообрядческим направлениям, в определенный момент почувствовали необходимость конфессиональной реаффилиации. Анализ имеющихся данных позволяет лучше понять аспекты пореформенного религиозного ландшафта Российской империи, механизмы и мотивации реаффилиации и взглянуть на структуру и принципы функционирования альтернативно православного религиозного пространства, субординационно относящегося к белокриницкой иерархии Русской старообрядческой церкви — глазами верующего, обращающегося к архиепископу с просьбой о присоединении.

Значение Указа, увидевшего свет 17 апреля 1905 г., для старообрядческих групп и общин, а также оценка возможностей реализации его положений на практике в настоящее время являются предметом научных дебатов. Часть исследователей склоняется к тому, что издание указа не привело к позитивным изменениям в положении старообрядцев в том объеме, в котором они этого ожидали[4]. Некоторые исследователи, напротив, отмечают, что

4. Конфессиональная политика Временного правительства России: сборник документов / Федер. архив. агентство, Рос. гос. архив соц.-полит. истории, Рос. гос. гуманитар. ун-т, Моск. пед. гос. ун-т; сост., авт. предисл. и коммент. М.А. Бабкин. М.: Политическая энциклопедия, 2017. С. 32. См. также: *Шишкина Е.В.* Законодательное регулирование деятельности старообрядческих школ Российской империи в 1905–1917 гг. (на материалах уральского региона) // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2018. № 1(40). С. 135. О политической борьбе за усовершенствование законодательства в отношении старообрядцев после 1905 г., о том, какие политические механизмы были использованы старообрядцами и почему эта борьба не увенчалась успехом, см. в: Waldron, P. (1987). “Religious reform after 1905: Old Believers and the Orthodox church”, *Oxford Slavonic Papers*. 20: 110–139. Восприятие самими старообрядцами положений Указа как недостаточных и при существующем государственном строе нереализуемых зафиксировано, например, на страницах периодики, современной декларации веротерпимости. В дан-

Указ создал все условия для их полноценного существования[5] или даже поставил легализуемые конфессиональные институции в привилегированное положение по сравнению с положением господствующей церкви[6].

Как мы увидим ниже, так или иначе Указ во многом повлиял на решимость тех религиозных искателей[7], которых до его издания в их намерениях совершить присоединение останавливали потенциальная опасность гонений в случае присоединения и практическое отсутствие легальных возможностей перехода из господствующей церкви. Если у кого-то было желание совершить реаффилиацию до 1905 г., то создание легальных возможностей перехода в новых условиях становилось дополнительным мотиватором для осуществления своего намерения.

Было бы ошибкой подходить к религиозному ландшафту Российской империи в период с 1905-го по 1917 г. как к набору герметичных религиозных групповых или индивидуальных аффилиаций, представляя православных, старообрядцев или различные конфессиональные группы протестантского или хлыстовского типа как категории взаимно непроницаемые и не подверженные мировоззренческой диффузии. Кроме того, что некоторые из этнических групп, населявших Российскую империю, формально были аффилированы с православием, а фактически исповедовали сложные синкретические системы верований на основе православия и традиционных культов, даже в рамках одной семьи могли уживаться обладатели, на первый взгляд, взаимоисключающих

ных материалах приведен ряд примеров того, как мало общего имеют декларируемые Указом свободы и фактическое положение дел в провинции (Протоколы частного собрания старообрядцев после VI всероссийского съезда старообрядцев 2–5 августа 1905 г. в Н. Новгороде // Старообрядец. 1906. № 7. С. 814).

5. *Селезнёв Ф.А.* Судьба законопроекта о старообрядческих общинах (1905–1914) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. № 1. С. 139–140.

6. *Сафонов А.А.* Государство и конфессии в позднеимперской России: правовые аспекты взаимоотношений. М.: Изд-во «Проспект», 2017. С. 147–148.

7. Под религиозными искателями в контексте данной работы предлагается понимать индивидов, находящихся на третьей стадии предложенной Джоном Лофландом и Родни Старком последовательности осуществления религиозного обращения: напряжение по месту текущей аффилиации (1), выработка религиозной перспективы решения проблем (2), обращение к религиозному поиску (3), знакомство с новой религиозной группой (4), формирование связей внутри новой религиозной группы (5), разрыв внешних связей обращенного (6), интенсивное взаимодействие по месту новой аффилиации (7): Lofland, J., Stark, R. (1965) "Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective", *American Sociological Review* 862–875.

конфессиональных принадлежностей, например, православный и католичка[8] или духобор и последовательница скопчества[9]. Нелинейность индивидуальных конфессиональных биографий также усложняет религиозный ландшафт. Так, в 1909 г. к белокриницкому архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну обратился с прошением о присоединении Иван Киселев, житель Уфимской губернии, родившийся в семье старообрядцев, но впоследствии бывший штундистским проповедником[10]. Кроме того, существует множество примеров ситуативных колебаний религиозной аффилиации — о них и пойдет речь ниже.

Как охарактеризовать религиозную ситуацию в империи после издания Указа и какое место отведено было в этой ситуации старообрядчеству Белокриницкого согласия? Очевидно, что речь не может идти о ситуации полного религиозного плюрализма в то время, когда целые конфессиональные группы (относимые к «изуверным сектам»[11]) не были включены в пространство декларируемой толерантности[12]. Да и для старообрядческих согласий, чей статус был поднят до категории инославных[13], существовавшее законодательство оставалось довольно жестким. В частности, закон «О старообрядческих общинах», принятый

8. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387 «Дело по защите старообрядчества и присоединениям». Л. 121.

9. *Дорская А.А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. С. 49. Смешанным бракам как правоприменительной проблеме для имперской бюрократии, мыслящей коллективными законодательными категориями, посвящена часть работы Джейн Бёрбанк: Burbank, J. (2006). An imperial rights regime: Law and citizenship in the Russian Empire, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7(3): 397–431.

10. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386 «Дела по защите старообрядчества и по присоединениям». Л. 137.

11. Из этого пространства, в частности, были исключены представители и тех старообрядческих толков, которые при составлении Указа 1905 г. были классифицированы соответствующим образом (например, старообрядцы-бегуны). П. 5 Указа предполагал следующую дифференциацию тех религиозных групп, которые до 1905 г. именовались *раскольничьими*: «а) старообрядческие согласия, б) сектантство и в) последователи изуверных учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке».

12. Werth, P.W. (2014). *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, p. 205. Oxford: Oxford University Press.

13. П. 8 и п. 11 Указа прямо приравнивали старообрядцев в вопросах содержания культовых зданий и заключения смешанных браков к представителям инославных вероисповеданий, под которыми в дореволюционной традиции понимались неправославные христианские конфессии, что придавало старообрядцам полноценный легальный статус наряду с приверженцами католицизма и протестантских деноминаций.

17 октября 1905 г., наделял местные власти полномочиями приостановить деятельность общины на подконтрольной территории[14]. Тем не менее, Указ существенно изменил положение дел в религиозном ландшафте Российской империи. Неготовность православной церкви к существованию в ситуации конкуренции (что показано, в частности, Полом Вертом[15]), некоторый кризис в отношениях между господствующей церковью и имперским правительством, равно как и необходимость переосмысливать собственную структуру и идеологические основы (как убедительно продемонстрировала Вера Шевцова[16]) за относительно короткий период привели к демонополизации религиозного ландшафта. В статье «Духовный голод Сибири», вышедшей в «Санкт-Петербургских ведомостях» 30 ноября 1913 г., проблемы подобной демонополизации указаны вполне конкретно. Ссылаясь на миссионерский отчет за предыдущий год, авторов которого трудно заподозрить в намеренном завышении показателей, журналист приводит неутешительную для господствующей церкви статистику: 12 обращений в господствующую церковь против более 500 отпадений. Причины автор видит в перегруженности священников, нехватке кадров и широкой волне переселений в Сибирь старообрядцев и сектантов, которые разворачивают там активную деятельность по привлечению новых аффилиатов[17].

Переход из господствующей церкви в инославную конфессию не регламентировался Указом, его порядок был оговорен Циркуляром МВД № 4628 от 18 августа 1905 г., который предусматривал следующие действия[18]:

> (1) Лица, желающие перейти из православия в одно из инославных христианских исповеданий, обращаются о том с заявлением к местному губернатору непосредственно или чрез уездную административно-полицейскую власть (исправник, уездный начальник). В последнем случае уездная административно-полицейская власть безотлагательно представляет заявление губернскому начальству

14. Духовный голод Сибири // Санкт-Петербургские ведомости. 1913. № 269.
15. Werth, P.W. (2014). *The Tsar's Foreign Faiths*, p. 209.
16. Shevzov, V. (2003) *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
17. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 390 «Дела по защите старообрядчества и по присоединениям». Л. 71.
18. Циркуляр МВД № 4628 от 18 августа 1905 года // Правительственный вестник (Ежедневный журнал). 1905. № 203. С. 20–24.

и одновременно с сим сообщает о желании отпадающего причислиться к иному исповеданию православному приходскому священнику по принадлежности.

(2) Губернатор, по получении заявления, как непосредственно ему поданного, так и переданного уездною административно-полицейскою властью, незамедлительно уведомляет о том православное епархиальное начальство и засим не позднее, чем в течение месячного срока со дня получения заявления, препровождает таковое на усмотрение местного инославного духовного начальства.

(3) О совершившемся присоединении православного к инославной вере инославное духовное начальство извещает губернатора, который сообщает о том подлежащей православной духовной власти[19].

Однако на основании переписки канцелярии белокриницкого архиепископа можно с уверенностью сказать, что фактический порядок присоединения к данному старообрядческому согласию в первые пореформенные годы был менее забюрократизирован. Обращающиеся в канцелярию с просьбой указать порядок присоединения к белокриницкой иерархии до начала 1910-х гг. не получали в ответ указаний о необходимости обращения к губернатору[20]. Следовательно, можно предположить, что эти реаффилиации остались невидимыми для официальной статистики. Тем не менее не лишним будет привести статистику переходов из православия в старообрядчество в целом (без деления на согласия).

В период с 1905-го по 1906 г. число граждан, сменивших религиозную аффилиацию с православия на старообрядчество, составило 8512 человек, с 1907-го по 1911 г. — 19 088 человек и с 1912-го по 1915 г. — 9699 человек. Таким образом, общее число официальных конвертаций такого рода составило с 1905-го по 1915 г. 37 299[21].

19. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 540 «Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Циркуляры Министерства внутренних дел». Л. 3–4.

20. Пол Верт применительно к переходам в католическую церковь униатов западных губерний также обращал внимание на то, что до 1908 г. католическое духовенство принимало новообращенных, игнорируя требования циркуляра № 4628. См.: *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 49–50.

21. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 252 «Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Общий отдел. Дело об установлении порядка

Далее необходимо сказать о том, что в первую очередь в данной работе речь идет о незавершенных переходах. За редчайшим исключением остается неизвестным, присоединился ли обращающийся с соответствующей просьбой к белокриницкой иерархии или нет. Единственное, что составляет фактологический материал, — это акт запроса о присоединении, выполненный в форме письма на имя архиепископа, и в значительном количестве случаев положительный ответ канцелярии.

Важно сказать и несколько слов о тех, кто обращался к архиепископу с просьбой о присоединении. Абсолютное большинство обращающихся составляли мужчины. Известен только один пример обращения женщины в канцелярию[22], однако он имел характер просьбы о разъяснении догматов, а не о присоединении. Трудно найти простой ответ на вопрос о подобном преобладании мужчин. Причиной могли служить множество факторов: во-первых, как будет сказано ниже, значительную часть потенциальных реаффилиатов составляли представители духовенства, что, разумеется, исключает какое либо гендерное разнообразие; во-вторых, нельзя исключать и то, что уровень грамотности среди женщин (вне зависимости от конфессиональной принадлежности) был значительно ниже; в-третьих, виной тому мог быть консервативный образ старообрядчества, частью которого было представление о подчиненном положении женщин.

Обращающимися могли быть крестьяне и представители белого духовенства, чиновники и монахи, люди различных географических локаций и социального положения. Но большинство из них роднит то, что они отчасти или совершенно не понимают, по каким правилам происходит процесс присоединения, а в случае священнослужителей, вопрошающих о принятии в сущем сане, т. е. с сохранением духовного звания при переходе, и наделении приходом или должностью, демонстрируется также незнание механизмов выбора/утверждения приходских священников у старообрядцев. В действительности парадоксальность

решения дел о переходе из православия в другие исповедания и об утверждении временных правил узаконения браков, заключенных по обрядам иностранных исповеданий лицами, числившимися до издания указа от 17 апреля 1905 г. православными и признания законными детей от этих браков». Л. 230–42; РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 13 «Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Ведомости о числе лиц, перешедших из православия в другие исповедания». Л. 1–10.

22. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 34.

ситуации обращения к архиепископу с просьбой о присоединении заключается в том, что этот вопрос решается на иерархическом уровне много ниже предстоятельского: для присоединения достаточно обратиться к ближайшему белокриницкому священнослужителю, о чем не устает напоминать в своих ответах канцелярия архиепископа[23]. Что же касается священнослужителей господствующей церкви, переходящих в старообрядчество и вопрошающих о назначении их на какой-либо приход, они, как правило, сталкиваются с тем фактом, что в белокриницкой иерархии практически отсутствует процедура назначения священника. Приход сам выбирает священника, а епископ или архиепископ лишь утверждает или отклоняет предложенные кандидатуры[24]. Таким образом, священнослужители, переходящие в старообрядчество, оказываются перед серьезной проблемой: в случае перехода они лишаются сана в господствующей церкви (и, следовательно, средств к существованию) и в то же время не могут получить старообрядческий приход, так как вероятность того, что община изберет незнакомого ей священнослужителя, только что перешедшего из стана «идеологического неприятеля», крайне мала. Учитывая эту неосведомленность, можно предположить, что для обращающихся старообрядчество является неким воображаемым конструктом, многие из них не имеют личного опыта взаимодействия с ним, поэтому наделяют его некими мифическими особенностями, такими как финансовое благополучие, нехватка духовных кадров или даже особенные личные качества последователей данной религиозной традиции, надеясь посредством присоединения получить то, чего им не хватало по месту прежней аффилиации. Однако несмотря на такой своеобразный образ «волшебника страны Оз», старообрядческие возможности в действительности были весьма ограниченны. Иерархия испытывала финансовые трудности, особенно в военный период (как показано Джеймсом Вайтом в работе, посвященной старообрядческим армейским капелланам[25]), и не страдала от нехватки духовных или светских кадров. Более того, справедливо было бы поставить вопрос, нуждалось ли старообрядчество в прозелитах?

23. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 90; РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 129, 170.

24. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 69.

25. White, J.M. (2017) “Battling for legitimacy: Russian Old Believer priests on the frontlines of the First World War, 1914–1917”, *First World War Studies* 8(2–3): 93–113.

Хотя ряд авторов указывает, что с активизацией легальной деятельности в 1905 г. — через создание собственных общественных организаций, открытие газет и журналов — старообрядцы осуществляли миссионерскую работу по привлечению новых адептов[26] и активно боролись за законодательное право на пропаганду[27], трудно сказать, что старообрядчество, по крайней мере Белокриницкого согласия, имело реальные возможности развернуть широкую миссионерскую кампанию. Представители Белокриницкого согласия устраивали ярмарочные беседы с православными миссионерами и беспоповскими начетчиками на протяжении всего рассматриваемого периода, появились даже своеобразные звезды теологической полемики. Начетчики Иван Лукин, Дмитрий Варакин, Федор Мельников в период после 1905 г. оказались чрезвычайно востребованы везде, где проходили межрелигиозные диспуты; документы об их «командировках», имевших огромный географический охват, хранятся в тех же архивных комплексах, что и документы по присоединению. Однако сложно определить участие в подобных религиозных диспутах как целенаправленную миссионерскую деятельность, поскольку они имели в целом окказиональный характер. Что же касается издания журналов и другой периодики, то они, как правило, не были рассчитаны на внешнего читателя, за исключением тех случаев, когда в рамках определенной политической повестки предполагалась межконфессиональная консолидация старообрядцев несколько согласий[28].

Переходы духовных лиц

Значительное число обращающихся с просьбой о присоединении составляли священнослужители господствующей церкви. В своих обращениях они мотивировали свой переход схожим образом.

Рязанский священник о. Михаил Полянский, запрещенный в служении в господствующей церкви, обратился в 1906 г. в кан-

26. *Селезнёв Ф.А.* Судьба законопроекта о старообрядческих общинах (1905–1914) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. № 1. С. 140.

27. Там же. С. 133.

28. Протоколы частного собрания старообрядцев после VI всероссийского съезда старообрядцев 2–5 августа 1905 г. в Н.Новгороде // Старообрядец (журнал). 1906. № 7. С. 834.

целярию архиепископа Иоанна с просьбой о присоединении, используя следующую формулировку:

> Будучи угнетаем православным епархиальным начальством за ревностное исполнение устава, за справедливость и соблюдение истины Евангельского учения, за что и был запрещен, сим осмеливаюсь обратиться с покорнейшею просьбой к Вашему Высокопреосвященству благоволить и принять меня во вверенную Вам Богом иерархию[29].

Это обращение выглядит особенным в ряду многих подобных, во-первых, тем, что Полянский уже был запрещен в служении (большинство обращающихся не запрещены в служении или, по крайней мере, не упоминают обратного), а во-вторых, тем, что о. Михаил просит лишь о присоединении к иерархии, не обращаясь с просьбой о трудоустройстве. Интересна здесь и причина конфликта с прежним духовным начальством — чрезмерная ревность. Справедливо было бы сказать, что, апеллируя к старообрядческому архиепископу, трудно было бы, по мнению внешнего человека, подобрать лучшие обстоятельства запрещения: преданность уставу и Евангельскому учению составляют неотъемлемые атрибуты образа старообрядческого духовенства.

Эконом Таврического архиерейского дома иеромонах Софроний в своем прошении о присоединении также использует риторику, которая, по его мнению, должна найти отклик в сердце адресата:

> Ревнуя всему древнему и святому, что было у нас на святой Руси до дней гордого патриарха Никона, который все наше святое переделал на католический музыкальный строй… он хотел быть именно папой всероссийским, почему он не останавливался ни перед какими жертвами[30].

Далее Софроний сообщает, что гоним на нынешнем месте службы «за одну только правду», и даже утверждает, что за ревностное служение духовное начальство именует его «раскольником», чем, по его утверждению, он гордится. Софроний просит о присо-

29. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 384 «Дела по защите старообрядчества и по присоединениям». Л. 6.

30. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 384. Л. 45.

единении «по всем церковным правилам с полным отречением» и сообщает, что в случае утвердительного решения он готов «послужить на испытании»[31].

Диакон Виктор Покровский из Калужской губернии пишет в 1907 г., что пришел к заключению, что «мы, именующие себя православными, делаем хуже язычников, не имея в себе ни любви, ни искры сожаления», и просит о присоединении к Белокриницкой иерархии.

Священник Смирнов из Александрова в 1908 г. в своем прошении о присоединении, констатируя удручающую ситуацию в современной господствующей церкви и заявляя о невозможности больше служить в структуре, «врученной чиновникам», так охарактеризовал последствия издания Указа:

> Как только Всемилостивый Государь дал право по душе веровать Богу истинному, и народ, освобожденный от веры, охраняемой ружьем, посыпал в разные концы искать Слово правды Христовой[32].

Ответы на четыре указанных письма отсутствуют в подшивке документов.

Не все переходящие священнослужители просили исключительно о конфессиональной реаффилиации. Большинство обращающихся интересовались возможностью перехода в сущем сане и получением после перехода духовной или светской (в светских структурах, связанных с Белокриницкой иерархией) должности[33], а образовавшийся с утверждением начал веротерпимости плюрализм православных традиций, таким образом, позволял в случае необходимости гипотетически рассчитывать на смену аффилиации без серьезного изменения профессиональной духовной деятельности.

Брянский иеромонах Серафим, служивший в русско-японскую войну капелланом на фронте, в 1907 г. направляет в канцелярию прошение о присоединении по соображениям совести и просит назначить его приходским священником[34], на что получает сухой отказ: в Белокриницкой иерархии монахи не могут

31. Там же.

32. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 55

33. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 102–105; РГАДА Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 128.

34. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. «Дела по защите старообрядчества и по присоединениям». Л. 16–17.

быть приходскими священниками[35]. Священник Евгений Лесков из Пермской губернии в 1908 г. просит о присоединении в сущем сане, так как начальство ставит ему преграды «в истинно-пастырской деятельности»[36], на что получает согласие с указанием, однако, что трудоустроиться в приход возможно будет только в том случае, если приход пожелает видеть его своим пастырем[37]. Тем не менее, о. Евгений пишет еще раз, спрашивая о возможном назначении на приход, перечисляя свои заслуги и указывая на свою высокую образованность. Кроме того, Лесков просит не назначать его служить в деревню, еще раз напоминая о том, что слишком образован для этого[38]. Канцелярия вынуждена еще раз указать Лескову на то, что механизмы трудоустройства приходских священников в господствующей церкви и Белокриницкой иерархии существенно различаются и что у архиепископа нет возможности повлиять на волеизъявление прихожан[39]. В дальнейшем Лесков еще несколько раз будет обращаться к архиепископу и в одном из последних писем в 1909 г. сообщит о своих безрезультатных метаниях по белокриницким епархиям, ни в одной из которых у него так и не получилось трудоустроиться, и о том, что он по-прежнему вынужден оставаться священником господствующей церкви[40]. Отец Александр Левинцов из Бакинской губернии сообщает в 1908 г., что при существующих порядках не может исполнять свой долг в никонианской церкви и просит о присоединении и трудоустройстве[41], на что получает менее категоричный, чем предыдущие просители, но все же не совсем обнадеживающий ответ — совет обратиться в Грозный к епископу Феодосию, управляющему Кавказской епархией[42]. Диакон Александр Кондратов из Ставропольской губернии просит о присоединении и трудоустройстве в каком-либо московском храме, мотивируя свой переход внутренним расстройством господствующей церкви и необходимостью постоянного следования «методиче-

35. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 18.
36. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 99.
37. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 101.
38. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 109.
39. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 112.
40. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 145.
41. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 44.
42. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 45.

ским указаниям Синода»[43]. Ответ архиепископа расплывчат: присоединиться можете у ближайшего священника, а «место найдется по способностям»[44].

Конфликтные ситуации по месту текущей аффилиации также являлись частой причиной перехода. Священник Аттиков, в результате конфликта самостоятельно вышедший за штат и впоследствии изверженный из сана, в 1909 г. обращается к архиепископу с просьбой о присоединении в сущем сане, мотивируя свой переход разочарованием во внутреннем устройстве господствующей церкви[45]. Сложность канонической ситуации изверженного из сана священника заставляет архиепископа выражать сомнение в том, что он может быть принят в сущем сане[46]. Приказчик Александр Мягков из Сергиева Посада, за 29 лет успевший побывать насельником на Афоне и в Чудовом монастыре, был изгнан из последнего из-за конфликта с соседом по обители, безуспешно дошел до митрополита в поисках правды и в 1909 г. обратился к архиепископу с просьбой о присоединении к старообрядчеству[47]. Ответ на это обращение, впрочем, не был задокументирован. Чтец единоверческой церкви Илларион Новиков (Самарская губерния) в 1913 г., лишенный трудоустройства в результате конфликта, обращается к архиепископу с просьбой о присоединении и выделении места уставщика[48]. Ситуация присоединений в 1913 г. уже несколько отличается от первых лет после издания Указа, когда процесс присоединения к Белокриницкой иерархии был менее забюрократизирован. Начиная с 1910 г. канцелярия в своих ответах указывает на необходимость обращаться к губернатору с просьбой об исключении из списков по месту предыдущей конфессиональной аффилиации. Тем не менее, ответ канцелярии Новикову скорее обнадеживающий: «если общество пожелает вас и с благословения священника можете быть и уставщиком»[49].

Выше приведены лишь некоторые из подобных обращений представителей белого и черного духовенства. Справедливо было бы поставить вопрос о том, насколько высока была потребность

43. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 102–105.
44. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 106.
45. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 66.
46. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 67.
47. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 167.
48. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 390. Л. 67.
49. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 390. Л. 68.

Белокриницкой иерархии в подобных переходах, особенно учитывая достаточно закрытый характер общин, что практически исключает вероятность выбора приходским священником только что присоединившегося духовного лица. Архиепископ Иоанн, отвечая одному из обратившихся, в 1907 г., пишет:

> Принятие — святое дело. Но, к сожалению, по различию внешней формы обряда общества не соглашаются принимать в свои приходы таких священников, ибо не скоро они навыкают древним обрядам — строго содержимым у нас[50].

На обращение сибиряка Павла Солнцева с просьбой о присоединении к иерархии и месте священника в европейской части России[51] Иоанн отвечает, что те, кто ищет не религию, а должность, «принесли у нас одно неудовольствие»[52]. В другом ответе на обращение в 1909 г. архиепископ сетует, что «сколько не присоединялись, оказываются почти все неверующие»[53]. Не слишком позитивный образ присоединенного священнослужителя порой имел под собой определенные основания. Мирянин Константин Рубанов в 1911 г. сообщал в письме архиепископу, что новоприсоединенный священник Бочкарев взял в двух приходах по 1000 рублей на переезд и в итоге не приехал ни в один из них[54]. Но более всего иерархию, испытывающую материальные трудности и, по-видимому, практически не испытывающую нехватку духовных кадров, тяготил вопрос трудоустройства переходящих священников. Ответы на их просьбы иногда были довольно резкими. В 1913 г. на письмо ставропольского священника Никитина, вопрошавшего о трудоустройстве в случае потенциального перехода, архиепископ положил следующую резолюцию: «У нас средств нет содержать вас и нет возможности определить и на приход. Если убеждены — перейдете и не на должность, не убеждены — не перейдете»[55].

50. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 84.
51. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 126.
52. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 127.
53. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 170.
54. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 389. Л. 25.
55. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 390. Л. 7.

Присоединения мирян

С просьбой о присоединении к архиепископу обращались не только священнослужители, но и миряне. Социальное и географическое положение просителей было разнообразным. Часть из них также рассчитывала на некие преференции в связи с переходом под белокриницкую юрисдикцию — о них пойдет речь несколько позже, так же как и о сложности конфессиональных биографий реаффилиатов. Часть из них была готова к открытому переходу, однако определенное количество обращающихся, даже с учетом декларируемой государством веротерпимости, стремилось совершить присоединение без широкой огласки.

И.Ф. Пичугин из Боровичей в своем запросе в 1908 г. обращается к архиепископу с просьбой о присоединении, указывая, что не причащался несколько лет, так как, по его словам, «православные попы несвободны в проповеди Слова Божьего». Однако Пичугин просит о «неофициальном» присоединении, так как состоит чиновником на государственной службе[56]. Несмотря на то, что законодательство не предусматривало «неофициального» перехода, механизм которого был прописан в циркуляре 4628, Иоанн в 1908 г. позволяет себе не прибегать к бюрократизации процесса перехода и сообщает Пичугину, что он может присоединиться на Громовском кладбище в Санкт-Петербурге или в Вышнем Волочке[57]. Для томского губернского секретаря Александра Бородина, в 1911 г. обратившегося с просьбой о присоединении «без огласки»[58], такой возможности уже не было. В ответе архиепископ указал, что прием под юрисдикцию осуществляется по предварительному заявлению в губернское управление об исключении из списка аффилиатов господствующей церкви. Часть обращающихся декларировала свою решимость в деле открытого присоединения, как, например, москвич Дмитрий Тихомиров в 1909 г., заявлявший, что не остановится в своих намерениях даже в случае гонений[59].

Некоторые обращения содержат в себе детали, которые говорят о несколько завышенных ожиданиях потенциальных реаффилиатов, находящихся в плену стереотипного собиратель-

56. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 27.
57. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 28.
58. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 389. Л. 27–29.
59. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 143.

ного образа старообрядчества как некой «более православной», «неиспорченной» традиции. Москвич Никита Мартынов, обращаясь в 1909 г. в канцелярию с вопросом о возможности трудоустройства сторожем, в своем рассказе о своих попытках попасть на аудиенцию на Рогожское кладбище приводил следующий запомнившийся ему случай:

> Я встретил на пути дьякона [старообрядческого. — *И.К.*] и спросил у него, к кому мне лучше обратиться за советом. Он мне сначала сказал, что это надо обратиться к какому-нибудь попу. Я, конечно, сначала замялся потому, что у нас называть священника попом это низко[60].

Сложность конфессиональных биографий реаффилиатов — еще один показатель гетерогенности религиозного ландшафта в рассматриваемый период. Подробно изложенные на страницах обращений конфессиональные автобиографии позволяют нам представить возможную амплитуду колебаний принадлежности обращающихся.

Бухгалтер из Красноярска Андрей Калинин в своем обращении в 1907 г. сообщает, что был воспитан в «духе Господствующей Православно-Кафолической веры», однако затем в своих поисках ответов на «религиозные запросы» связал часть своей жизни с молоканами и духовными христианами, а теперь, разочаровавшись и в тех и в других, просит о присоединении к старообрядчеству[61]. Инок Матвей Сержанов, старообрядец по рождению, уклонялся в «штундо-баптизм», активно участвовал в протестантских библейских собраниях, но в своем письме архиепископу в 1908 г. раскаивается и просит принять его обратно в Белокриницкую иерархию[62]. Крестьянин Чернов из Тверской губернии в течение двух лет с 1907 г. засыпал канцелярию письмами с просьбой о присоединении (для чего канцелярия не видела преград) и светской должности в какой-нибудь старообрядческой структуре, сообщая, что будучи рожден старообрядцем, вынужден был перейти в господствующую церковь, о чем внутренне скорбит[63].

60. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 57.
61. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 93.
62. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 10.
63. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 70.

В своих конфессиональных автобиографиях обращающиеся нередко связывали свои карьерные или хозяйственные успехи и неудачи с колебаниями религиозных аффилиаций, по-видимому, надеясь посредством перехода улучшить свое положение.

Алексей Горохов, крестьянин Калужской губернии, обращавшийся в 1909 г. с просьбой о присоединении и трудоустройстве, сообщал, что его дед-старообрядец был принужден братом перейти в господствующую церковь, после чего его хозяйство пришло в запустение. Сам Горохов, проживавший до последнего времени с матерью в Доме трудолюбия[64] и изгнанный оттуда по истечении разрешенного срока пребывания, связывает семейные и собственные неудачи с тем, что Господь карает его и его семью за отступничество[65]. Ответ архиепископа — обнадеживающий в духовном плане, но неутешительный в материальном: Горохов может присоединиться у ближайшего священника, но возможностей трудоустройства нет[66].

Священник Володин из Томской губернии, обращавшийся в 1911 г., также апеллирует к генеалогии, сообщая, что его мать-старообрядка вышла замуж за никонианина, он был вынужден воспитываться и служить в господствующей церкви, которая, по его мнению, безнадежно испорчена. Володин сообщает, что, если его не примут в Белокриницкую иерархию, он обратится к «сектантству» в поисках правды[67].

Реаффилиация как инструмент изменения сценариев личной жизни

Одну из наиболее любопытных категорий обращений составляют прошения о присоединении тех, кто рассчитывает в результате смены конфессиональной аффилиации так или иначе изменить сценарии собственной личной жизни. Возникшая мультиправо-

64. Дореволюционные Дома трудолюбия представляли собой социальные трудовые учреждения, организованные как религиозными обществами, так и частными благотворителями, и предусматривающие возможность кратковременного (Горохов был вынужден съехать по истечении месяца) пребывания граждан, оказавшихся в трудной жизненной ситуации, освободившихся из мест лишения свободы, бездомных и т. д. Довольно трудно идентифицировать конкретное место пребывания Горохова. Подобные Дома трудолюбия были распространены как в столице, так и в провинции, в частности в родной для него Калуге.

65. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 31.

66. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 32.

67. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 389. Л.12.

славная ситуация создала условия для возможности легального бракосочетания одновременно в нескольких церковных юрисдикциях, что могло приводить к расширению горизонта возможностей индивида. Одновременное наличие нескольких канонических пространств, внутри которых существует возможность реализации стратегий личной жизни, позволяет человеку ситуативно обращаться к тому пространству, которое в данном конкретном случае наиболее соответствует его запросу.

В 1914 г. к управляющему Казанской епархией епископу Александру обратился Александр Ефимьевич Гусев, уроженец той же губернии. Гусев, происходивший из старообрядческой семьи (его родные были лично знакомы с епископом), сочетался браком с первой женой, которая скоропостижно скончалась. После этого по всем каноническим правилам Александр Ефимович женился второй раз, но и на сей раз его постигло несчастье — избранница оказалась «неспособной к супружеской жизни». Гусев обратился к местному священнику с просьбой о разводе, однако тот заявил, что развести можно лишь по согласию обеих сторон, на что жена ответила отказом. Таким образом, чтобы вступить в новый, уже третий по счету, брак, Гусев был вынужден венчаться в господствующей церкви, поскольку вступление в новое каноническое пространство «обнуляло» его предыдущие браки. После такой вынужденной смены аффилиации Гусев, хотя и не стал прихожанином господствующей церкви, тем не менее по соображениям совести не мог более посещать и старообрядческий храм, парадоксальным образом из-за такой своеобразной утилитарной смены принадлежности оказавшись как бы вне какого-либо канонического пространства. В письме к епископу он просит дать ему возможность вновь присоединиться к родной церкви через местного чистопольского священника, который настаивает на том, что такое присоединение может быть совершено только по разрешению руководства епархии[68].

Только что вступивший на кафедру епископ Александр, находящийся в Москве, обратился с запросом о состоянии здоровья второй жены Гусева по месту ее жительства к священнику села Городец. На что получил подтверждение, что указанная прихожанка «не способна к супружеской жизни», и дополнение, что те-

68. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 393 «Дело о присоединении к старообрядчеству чистопольского мещанина А. Гусева». Л. 3–4.

перь «в настоящее время она жизнь ведет к концу смерти»[69]. Получив такой ответ, епископ в письме о. Кириллу в г. Чистополь, где жил Гусев, сообщил о следующем решении: «Так как он [Гусев. — *И.К.*] не провел ранее дело о расторжении со второй женой ни в нашем духовном, ни в гражданском Окружном суде, то при жизни второй жены принять его в общение нельзя. Но если Богу будет угодно призвать в вечную жизнь его жену вторую (к чему она, кажется, приближается уже по словам священника), то он может быть принят с соблюдением всех законоположений, как с духовной стороны, так и с гражданской». Ниже епископ добавляет, что прошение об исключении его из списков господствующей церкви Гусев может подать уже сейчас[70]. Таким образом, мультиправославная ситуация привела к возникновению канонической коллизии, которая удивительным образом могла быть разрешена только смертью второй жены Гусева.

Подобный плюрализм православных традиций не ограничивался только каноническими пространствами белокриницкой и господствующей иерархий. Фрагментацию религиозного ландшафта усиливало присутствие в нем множества беспоповских толков и общин, существовавших автономно и независимо даже в рамках одного конфессионального объединения. В деле о присоединениях за 1910 г. подшито письмо прибалтийского беспоповца Родиона Иванова. Это обращение не является просьбой о присоединении, однако позволяет лучше понять гетерогенность религиозного поля, которая особенно заметна в вопросах, касающихся бракоразводных процессов. Иванов обращается к архиепископу за каноническими разъяснениями, рассказывая следующую историю. Родион Митрофанович в 1908 г. сочетался браком с Любовью Михайловой в Гребенщиковской (новопоморской) молельне в Риге. Брак был записан в соответствующие метрики. В апреле 1909 г. у супругов родился ребенок, которого они попытались зарегистрировать по месту жительства в Виленской губернии, однако местный наставник, крестивший ребенка, не стал выдавать метрической записи о крещении, указывая, что пойдет на это, лишь вписав в соответствующую графу «незаконорожденный», так как на этом настаивают другие прихожане, заявляющие о том, что брак Иванова и Михайловой незаконен, так как дед супруга был женат (в скобках дописано «сожительствовал») с теткой ма-

69. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 393. Л. 6.

70. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 393. Л. 5.

тери супруги[71]. Таким образом, на довольно короткой географической дистанции (и в рамках одного толка) существуют два полярных представления о законности подобного брака, что заставляет Иванова обращаться к третьей стороне с запросом о соответствии его брака церковным нормам. К сожалению, ответ архиепископа не был дан или не сохранился в подшивке документов. К беспоповцам различных согласий как объектам присоединения и компонентам мультиправославного ландшафта мы еще вернемся несколько позже.

Не только каноническая законность волновала тех, кто обращался в канцелярию с вопросами личного характера. Часть обращающихся связывала свою реаффилиацию с получением вполне конкретных преференций личного характера.

Послушник малоярославецкого Николаевского монастыря в 1907 г. сообщает о готовности перейти в старообрядчество белокриницкой традиции, указывая следующее:

> Я давно-давно решил быть вашим последователем. Я несколько раз хотел прийти лично, но не мог из-за боязни, что я раздумаю, но теперь я решил и твердо решил переменить свою веру на вашу, но только с условием, чтобы вы мне дали должность и подругу жизни, то есть девушку ко мне в невесту. Если вы мне это дадите, то я согласен хоть сию секунду принять вашу веру[72].

Двумя годами позже заведующий мобилизационным отделением Владикавказской железной дороги Петр Татаринов в своем прошении о присоединении сообщает, что

> он, сын церкви православной… хотел бы принадлежать к их [старообрядцев. — *И.К.*] числу и зажить всецело их жизнью, слиться с которой мне будет, полагаю, нетрудно, так как я не курю и никогда не курил, не пью, в карты не играю и отличаюсь характером трудолюбивым, миролюбивым, чадолюбивым, добросердечным, тактичным и уживчивым. Физических недостатков не имею, наружности благопристойной, симпатичной и даже представительной [сделана сноска, в тексте которой дописано «южного типа». — *И.К.*]… сейчас я занимаю довольно видное положение (с окладом в 3000 рублей в год).

71. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 388. Л. 64.

72. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 106–107.

Такое довольно странное для обращения к духовному лицу перечисление анкетных данных приведено Татариновым не случайно, цель его письма заключается не только в присоединении. Далее он переходит к текущему семейному положению:

> Но у меня жена (католичка) [сделана сноска, в тексте которой дописано «это тоже имеет большое значение в смысле семейных неурядиц». — *И.К.*]... совершенно не подходит к моим взглядам, как на жизнь, так и главным образом на воспитание детей и домоводство (хозяйство).

Затем Татаринов сообщает, что несколько раз уходил из семьи и теперь хлопочет о разводе, переходя, наконец, к сути обращения:

> Думаю, что если бы в хорошей при том состоятельной старообрядческой семье (такие семьи, наверное, известны Вашему преосвященству, как высшему духовнику их) нашлась особа с добрым и хорошим характером, которая пожелала бы соединить свою судьбу с моей, то я бы охотно вступил бы с нею, с благословения и высокого покровительства Вашего Преосвященства, в брак[73].

Оба этих обращения остались без ответа архиепископа.

В 1910 г. юрьевский студент Юргенс и вовсе обратился к архиепископу с вполне конкретным материальным запросом. Юргенс пишет, что пребывает в крайней нужде и даже лично обращался к митрополиту господствующей церкви Владимиру Московскому с просьбой выделить ему 15 рублей, но получил отказ. Студент сообщает, что решение митрополита задело в нем «чувство христианина» и стало поводом для «весьма грустных размышлений» и что теперь он обращается к архиепископу с просьбой поддержать его 15 рублями, так как «несмотря на преследования со стороны правительства и других темных сил, старообрядчество лучше сохранило дух истинного христианства»[74].

Таким образом, для просителей старообрядчество представляется неким ресурсом семейного и материального благополучия, к которому в случае присоединения им удастся приобщиться. Трудно сказать, с чем могла быть связана распространенность такого восприятия. Возможно, определенная закрытость для взгля-

73. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 387. Л. 121–123.

74. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 388. Л. 17–18.

да извне послужила благодатной почвой для конструирования представления о старообрядцах как о носителях идеальных морально-нравственных качеств, а соответствующая конфессиональная принадлежность части крупнейших купцов и промышленников способствовала формированию образа финансово успешного старообрядца, который распространялся и на духовенство.

Особенности присоединения беспоповцев

Не только последователи господствующей церкви решались на переход под юрисдикцию Белокриницкой иерархии. Беспоповцы различных согласий, главным образом федосеевского (старопоморского, не признающего брак) и новопоморского, составляли еще один важный компонент православного религиозного ландшафта. Их мотивировки зачастую отличаются от тех, которыми обуславливали свой переход сыны и дочери господствующей церкви. Находясь на протяжении двух веков в ситуации, когда собственные догматические установки делали их богослужебную жизнь несколько усеченной из-за отсутствия института священства, беспоповцы указанных толков, переходя в Белокриницкое согласие, руководствовались в основном желанием жить «полной» церковной жизнью. К сожалению, трудно назвать общее количество присоединившихся в условиях, когда государственные органы не выделяли беспоповцев в отдельную статистическую группу и переходы внутри старообрядчества никак не регламентировались.

Специфическое полуавтономное устройство беспоповских общин ввиду практически полного отсутствия внешнего иерархического управления, по-видимому, упрощало групповую смену аффилиации.

В сентябре 1907 г. в Витебске разом были присоединены священноиереем Феодосием Елкиным 23 беспоповца, которые в своих благодарственных письмах на имя архиепископа сообщают о том, как о. Феодосий «*довершал* таинство Святого Крещения и совершал таинство Брака уже над стариками по 60 и 70 лет»[75]. По-видимому, речь идет о присоединенных федосеевцах, не находивших, по причине отсутствия института священства, догматических оснований для совершения бракосочетания.

75. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 69–71.

В том же году ново-свенчянские беспоповцы в количестве двух семей обращаются к архиепископу, заявляя о том, что осознают свои догматические заблуждения и просят направить им священника для совершения присоединения[76]. Иоанн реагирует мгновенно, сообщая телеграммой в Ригу местному священнику, что необходимо срочно выехать в Ново-Свенчяны[77]. Присоединение беспоповцев кажется несколько более значимым для Белокриницкой иерархии, чем присоединение аффилиатов господствующей церкви, которым зачастую приходится самостоятельно выезжать к ближайшему священнику для присоединения.

В том же деле о присоединениях за 1905 г. находится письмо на имя некоего Арсения Ивановича[78] от еще одной группы витебских беспоповцев об осознании ими своих догматических заблуждений, желании присоединиться к Белокриницкой иерархии в количестве 1000 человек и просьбе «сотворить нам посильную, усердную жертву на предстоящие расходы»[79].

Неполнота церковной жизни из-за отсутствия некоторых таинств оказывалась серьезным аргументом для перехода в другую православную традицию, предлагавшую аффилиату более широкий спектр богослужебных обрядов.

В 1908 г. федосеевец Кудряшов из Лифляндской губернии просил присоединиться к Белокриницкой иерархии в связи с необходимостью «очиститься», что возможно лишь в условиях православной традиции, приемлющей полный репертуар таинств[80]. Уроженец Костромской губернии Зубов в том же году сообщал, что путем изучения богословской литературы и под влиянием сослуживца фабричной конторы (также бывшего федосеевца) пришел к необходимости перехода в «Австрийскую христианскую веру», а по месту текущей аффилиации он наблюдает лишь «гнетущее бракоборство, не исполняющее запо-

76. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 97–99.

77. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 100.

78. Единственным Арсением Ивановичем, занимавшим высокое положение в белокриницкой среде, был Арсений Иванович Морозов (1850–1932), фабрикант и текстильный промышленник, представитель богородской ветви Морозовых. Беспоповцы сообщают ему лишь о своем желании и обращаются к нему «Высокодостойный и почитаемый», что говорит о том, что адресатом является светское лицо.

79. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 385. Л. 113.

80. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 46.

ведей Христовых»[81]. Также в 1908 г. группа поморцев из Витебска сообщала в своем обращении, что, «живя без священников, руководствуясь наставниками, находимся вне Христовой церкви», добавляя, что «мы теперь перед собой видим две церкви: Господствующую великороссийскую и Белокриницкую австрийскую. Ну первую из них мы видим, что она еретичествует, а другую порешили испытать и убедиться в ее правоте». Поморцы указывают в письме, что направляют наставника с целью проведения исследования и вынесения решения о том, просить ли присоединения[82].

Существование беспоповцев в отсутствие внеобщинного центра власти не всегда представляло собой торжество внутригруппового самоуправления. Отсутствие такого центра не позволяло, например, приостановить полномочия наставника общины, в случае если община по разным причинам было неспособна эта сделать самостоятельно.

В 1910 г. к архиепископу за советом обратился Савелий Кривенков, беспоповец из Минской губернии. Кривенков интересовался у адресата, несмотря на их разные аффилиации, может ли быть духовным отцом их наставник, Петр Чистобаев, после того как убил человека, и далее приводит список других, менее серьезных, прегрешений наставника[83], на что получает разъяснение о том, что «сотворивший такое поп должен быть низвержен из сана, а простолюдин отлучен от общения церковного». Далее Иоанн добавляет:

> Пора вам братие оставить свою беспоповщину и наставников-самовольцев да не погибните с ними. Нужно бы обратиться в святую Христову Церковь и иметь рукоположенных от епископа священников, которые за поступки отрешаются от священнодействия епископом. А ваших беспоповщинских самовольников отрешать некому[84].

Таким образом Иоанн выражает вполне логичную точку зрения на то, что дополнительный регистр власти в отдельных случаях может расширять возможности общины, предоставляя ее членам возможность обращаться к иерархической ступени выше, чем

81. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 91–92.
82. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 386. Л. 177.
83. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 388. Л. 47–49.
84. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 388. Л. 48.

наставник. Кривенков, обращаясь к внешнему духовному лицу, практически пробует этот механизм в действии, и сам факт подобного обращения уже говорит о возможном желании смены аффилиации и перехода в Белокриницкое согласие.

Заключение

В статье анализируется то, каким образом функционировало мультиправославное пространство, как осуществлялись и чем были мотивированы переходы представителей господствующей церкви и некоторых беспоповских конгрегаций в лоно Белокриницкой иерархии. Хотя основным объектом изучения в данной работе является это мультиправославное пространство или, если угодно, пространство Большого православия, в заключение представляется резонным сказать несколько слов и о иных переходах из господствующей церкви после 1905 г. В связи с этим уместно упомянуть работу Юджина Аврутина «Returning to Judaism after the 1905 Law on Religious Freedom in Tsarist Russia»[85], в которой представлены похожие траектории обращения (точнее, «возвращения») этнических евреев из православия в иудаизм. Подобный переход предполагал, несомненно, более серьезную трансформацию религиозной жизни индивида. Кроме того, в данной истории этническая идентичность могла играть не менее серьезную мотивирующую роль, чем конфессиональная. В случае старообрядцев и потенциальных старообрядцев мы все же говорим в основном об этнических русских (еще одна особенность этого сюжета)[86], по крайней мере никто из просителей не заявляет обратного. Однако тон прошений о возвращении в «веру предков», причины переходов — одновременно духовные[87] и меркантильные (желание получать финансовую поддержку от еврейских общин), на которые указывают просители, часто в точности повторяют

85. Avrutin, E.M. (2006) “Returning to Judaism after the 1905 law on religious freedom in Tsarist Russia”, *Slavic Review* 65(1): 90–110.

86. Именно потому, что речь в данной работе идет о практически моноэтничном пространстве (а также об индивидуальных, а не коллективных переходах), борьба за существование еще одной православной церкви на территории Российской империи — Грузинской оказывается вне исследовательской оптики. О борьбе за автокефалию отдельных представителей Грузинской православной церкви, обострившейся после 1905 г., см.: *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. С. 67–92.

87. Avrutin, E.M. “Returning to Judaism after the 1905 law on religious freedom in Tsarist Russia”, p. 103–105.

мотивировки потенциальных старообрядцев. Еще одна причина поставить переходы в иудаизм и старообрядчество из господствующей церкви в один ряд состоит в том, что переходящий должен был быть достаточно мотивирован, так как подобной переход предполагал определенное понижение статуса как для новоиспеченного старообрядца, так и — в особенности — для иудея.

Что же касается сюжетов, рассмотренных в данной работе, анализ обращений с просьбой о переходе в Белокриницкое согласие показывает, что некоторыми из реаффилиатов, конечно, могли двигать и сугубо практические соображения — поиск более доходного места службы (для священников) или, например, урегулирование матримониальных коллизий. Принимая во внимание это обстоятельство, следует все же заметить, что желание извлечь некоторые материальные выгоды из смены религиозной аффилиации не исключает иных причин, связанных с поиском более полной религиозной жизни или «неиспорченной чистой веры». Дон Симэн в статье «Agency, Bureaucracy, and Religious Conversion: Ethiopian "Felashmura" Immigrants in Israel» описал интеграцию в израильское общество представителей фалашмура, этнической группы эфиопов, подчеркивающих свое еврейское происхождение, но перешедших в христианство в результате миссионерской деятельности группы британцев во второй половине XIX в. С появлением возможности репатриации в Государство Израиль фалашмура активно включились в борьбу за право на израильское гражданство на основании своего происхождения, что вызвало противоречивые мнения о допустимости подобной репатриации в израильских религиозных структурах в поле политических дискуссий. Тем не менее, в начале 1990-х гг. начался процесс предоставления гражданства фалашмура вместе с их обращением из христианства в иудаизм. Дон Симэн, проводивший полевое исследование в Израиле в лагере переселенцев из Эфиопии, на основании интервью с информантами показал, что искреннее желание смены «испорченной» христианской идентичности на «историческую» еврейскую не исключает желания приобщиться к плодам социальной политики Государства Израиль[88].

88. Seeman, D. (2003) "Agency, bureaucracy, and religious conversion: Ethiopian 'Felashmura'immigrants to Israel", in A. Buckser, S.D. Glazier (eds) *The Anthropology of Religious Conversion*, p. 29–42. Rowman & Littlefield Publishers.

Тем временем преференции материального и личного характера при переходе в старообрядчество были скорее желаемым благом, чем реальной возможностью. Финансовое положение и организационная структура Белокриницкого согласия даже при желании ее иерархов не могла бы обеспечить реализацию материальных или карьерных ожиданий реаффилиатов. Тем не менее для священников и мирян, прихожан господствующей церкви и членов беспоповских конгрегаций появление в 1905 г. опции легального перехода создало условия для расширения горизонта религиозных возможностей. В подавляющем большинстве случаев нам неизвестно, как сложились судьбы обращавшихся. Пик прошений о присоединении пришелся на 1907–1909 гг., затем поток обращающихся заметно сократился и практически иссяк к началу Первой мировой войны. Тем не менее большой объем запросов о переходах, поступивших в канцелярию архиепископа за короткий период между 1905-м и 1914 г., позволяет проанализировать мультиправославную ситуацию, механизмы ее функционирования и стратегии религиозных индивидов внутри нее. Существование легального альтернативного православного (в смысле тождественности основных догматов и схожести структурной организации) пространства, каким после 1905 г. стала совокупность старообрядческих общин, иерархически подчиненных Белокриницкому архиепископу Московскому и всея Руси, по-видимому, с точки зрения части духовных лиц господствующей церкви, расширяло репертуар доступных карьерных сценариев или сценариев личной жизни.

Говоря о том, что подобная ситуация мультиправославия стала возможной впервые в российской истории, справедливо было бы упомянуть, что в дальнейшем, после 1917 г., на некоторое время православный ландшафт обогатился еще одним компонентом — обновленческими церковными структурами[89].

Кроме того, необходимо упомянуть о некоторой схожести ситуации, описанной выше, с ситуациями в некоторых постсоветских государствах: в Республике Молдова, где одновременно представлены Румынская и Русская православные церкви, в Республике Эстония, где функционируют Русская православная цер-

89. Подробнее об обновленцах в: Roslof, E. (2002) *Red Priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946*. Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies. Bloomington: Indiana University Press.

ковь и Эстонская автокефальная[90], и в Украине, где с дарованием автокефалии Православной церкви Украины 15 декабря 2018 г. религиозный ландшафт обогатился новой канонической православной институцией с учетом уже представленной в украинском религиозном поле Русской православной церковью[91].

Библиография / References

Архивные материалы

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1475.

Оп. 1. Д. 385–391, 394. Дела по защите старообрядчества и по присоединениям.

Оп. 1. Д. 393. Дело о присоединении к старообрядчеству чистопольского мещанина А. Гусева.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.

Оп. 133. Д. 540. Циркуляры Министерства внутренних дел.

Оп. 10. Д. 252. Общий отдел. Дело об установлении порядка решения дел о переходе из православия в другие исповедания и об утверждении временных правил узаконения браков, заключенных по обрядам иностранных исповеданий лицами, числившимися до издания указа от 17 апреля 1905 г. православными и признания законными детей от этих браков.

Оп. 150. Д. 13. Ведомости о числе лиц, перешедших из православия в другие исповедания.

Материалы периодики

Духовный голод Сибири //Санкт-Петербургские ведомости. 1913. № 269.

Циркуляр МВД № 4628 от 18 августа 1905 года // Правительственный вестник (Ежедневный журнал). 1905. № 203.

Литература

Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001.

Конфессиональная политика Временного правительства России: сборник документов / Федер. архив. агентство, Рос. гос. архив соц.-полит. истории, Рос. гос. гуманитар. ун-т, Моск. пед. гос. ун-т; сост., авт. предисл. и коммент. М. А. Бабкин. М.: Политическая энциклопедия, 2017.

Сафонов А.А. Государство и конфессии в позднеимперской России: правовые аспекты взаимоотношений. М.: Издательство «Проспект», 2017.

Селезнёв Ф.А. Судьба законопроекта о старообрядческих общинах (1905-1914) // Вестник Нижегородского университета им. НИ Лобачевского. 2008. № 1. С. 130–140.

90. Engelhardt, J. (2015) *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*, p. 27. Oxford University Press, USA.

91. Kormina, J., Naumescu, V. (2020) "A New 'Great Schism': Theopolitics of Communion and Canonical Territory in the Orthodox Church", *Anthropology Today* 36(1): 7–11.

Шишкина Е.В. Законодательное регулирование деятельности старообрядческих школ Российской империи в 1905–1917 гг. (на материалах уральского региона) // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2018. № 1(40). С.129–137.

Archival materials

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov [Russian state archive of ancient acts]. F. 1475.

Op. 1. D. 385–391, 394. Dela po zashhite staroobriadchestva i po prisoedineniiam [Old Believers' protection and accession cases].

Op. 1. D. 394. Delo o prisoedinenii k staroobriadchestvu chistopol'skogo meshhanina A. Guseva [The case of accession to the Old Belief of the meshhanin of Chistopol A. Gusev.].

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv [Russian state historical archive]. F. 821. Departament duhovnykh del inostrannykh ispovedanii Ministerstva vnutrennikh del [Department of Spiritual Affairs of Foreign Confessions of the Ministry of Internal Affairs.].

Op. 133. D. 540. Tsirkuliary Ministerstva vnutrennikh del [Circulars of the Ministry of Internal Affairs].

Op. 10. D. 252. Obshhii otdel. Delo ob ustanovlenii poriadka resheniia del o perekhode iz pravoslaviia v drugie ispovedaniia i ob utverzhdenii vremennykh pravil uzakoneniia brakov, zakliuchennykh po obriadam inostrannykh ispovedanil litsami, chislivshimisia do izdaniia ukaza ot 17 aprelja 1905 g. pravoslavnymi i priznaniia zakonnymi detei ot etikh brakov [General Department. The case on the establishment of the procedure for deciding cases of conversion from Orthodoxy to other confessions and the approval of temporary rules of legalization of marriages concluded at the rites of foreign confessions to persons who were registered before the issuance of the decree of April 17, 1905 as Orthodox and the recognition of legitimate children from these marriages].

Op. 150. D. 13. Vedomosti o chisle lits, pereshedshikh iz pravoslaviia v drugie ispovedaniia [Statistics on the number of people who have converted from Orthodoxy to other confessions].

Periodical materials

"Duhovnyi golod Sibiri" [Spiritual hunger in Siberia] (1913), *Sankt-Peterburgskie vedomosti* 269.

"Tsirkuliar MVD no. 4628 ot 18 avgusta 1905 goda" [Statement of Ministry of Internal Affairs, no. 4628, August 18, 1905] (1905), *Pravitel'stvennyj vestnik (Ezhednevnyj zhurnal)* 203.

Literature

Avrutin, E.M. (2006) "Returning to Judaism after the 1905 law on religious freedom in Tsarist Russia", *Slavic Review* 65(1): 90–110.

Babkin, M.A. (ed.) (2017) *Konfessional'naia politika Vremennogo pravitel'stva Rossii : sbornik dokumentov* [Confessional Policy of the Russian Provisional Government: a collection of documents]. M.: Politicheskaia entsiklopediia.

Burbank, J. (2006) "An imperial rights regime: Law and citizenship in the Russian Empire", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7(3): 397–431.

Crummey, R.O. (2016) "Old Believer Communities: Ideals and Structures", in N. Lupinin, D. Ostrowski, J.B. Spock (eds) *The Tapestry of Russian Christianity: Studies in History and Culture*. Ohio: Ohio State University. Department of Slavic and East European Languages and Cultures.

Dorskaja, A.A. (2001) *Svoboda sovesti v Rossii: sud'ba zakonoproektov nachala* XX veka [Freedom of conscience in Russia: the fate of early 20th century]. SPb.: Izd-vo RGPU im. A. I. Gercena.

Engelhardt, J. (2015) *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. Oxford University Press, USA.

Gooren, H. (2010) *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Springer.

Kormina, J., Naumescu, V. (2020) "A New 'Great Schism': Theopolitics of Communion and Canonical Territory in the Orthodox Church", *Anthropology Today* 36(1): 7–11.

Lofland, J., Stark, R. (1965) "Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective", *American Sociological Review:* 862–875.

Roslof, E. (2002) *Red Priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946*. Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies. Bloomington: Indiana University Press.

Safonov, A.A. (2017) *Gosudarstvo i konfessii v pozdneimperskoi Rossii: pravovye aspekty vzaimootnoshenii* [The state and confessions in late imperial Russia: legal aspects of relations]. M.: "Izdatel'stvo" Prospekt".

Seeman, D. (2003) "Agency, bureaucracy, and religious conversion: Ethiopian 'Felashmura'immigrants to Israel", in A. Buckser, S.D. Glazier (eds) *The anthropology of religious conversion*. pp. 29–42. Rowman & Littlefield Publishers.

Seleznjov, F.A. (2008) "Sud'ba zakonoproekta o staroobriadcheskikh obshhinakh (1905-1914)" [The fate of the Old Believers' Community Bill (1905-1914)], *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. NI Lobachevskogo* 1: 130–140.

Shevzov, V. (2003) *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford University Press.

Shishkina, E.V. (2018) "Zakonodatel'noe regulirovanie dejatel'nosti staroobriadcheskikh shkol Rossiiskoi imperii v 1905–1917 gg. (na materialakh ural'skogo regiona)" [Legislative regulation of the activity of Old Believers' schools of the Russian Empire in 1905–1917 (on materials of the Ural region)], Vestnik Permskogo universiteta. Seria: Istoriia 1(40): 129–137.

Stark, R., Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Waldron, P. (1987) "Religious reform after 1905: Old Believers and the Orthodox church", *Oxford Slavonic Papers*. T. 20: 110–139.

Werth, P.W. (2012) Pravoslavie, inoslavie, inoverie: ocherki po istorii religioznogo raznoobraziia Rossiyskoy imperii [Orthodoxy, foreign orthodoxy, foreign beliefs: essays on the history of religious diversity in the Russian Empire]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Werth, P.W. (2014). *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: Oxford University Press.

White, J.M. (2017) "Battling for legitimacy: Russian Old Believer priests on the frontlines of the First World War, 1914–1917", *First World War Studies*. 8(2–3): 93–113.

Елена Степанова

Вера Льва Толстого: тождество состояния и содержания

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-377-406

Elena Stepanova

Leo Tolstoy's Faith: The Equivalence of State of Mind and Content

Elena Stepanova — Ural Federal University; Institute for Philosophy and Law, Ural Branch, Russia Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia). stepanova.elena.a@gmail.com

The article discusses Tolstoy's faith in the unity of its two sides: as the state of mind of its carrier, and in terms of its content and life principles that flow from it. It is shown that at the same time and in the same respect Tolstoy was the bearer of a faith and its investigator; therefore, its adequate interpretation is possible only if the principles established by him for himself are taken into account instead of abstract and outward interpretation of what faith should be. The article considers Tolstoy's expression of the essence of his faith in numerous works, letters, diaries, etc. during the last thirty years of his life. The article shows the equivalence of Tolstoy's state of mind and the content of his faith, as well as its purely individual character. The conclusion is made about the significance of Tolstoy's understanding of faith for us today.

Keywords: Leo Tolstoy, faith, Christianity, non-violence, tolerance, individualism.

Введение: «неоткрытость» Толстого

Проблема преемственности и/или разрыва между художественным и религиозно-философским творчеством Толстого и сущности его духовного кризиса всегда вызы-

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект «Концепции конфликта и согласия в российской общественной мысли в контексте европейских подходов (XVIII–XX вв.)», грант № 18-18-00216.

вала и продолжает вызывать огромное количество споров[1]. Попытки понять этот процесс, происходивший буквально на глазах современников Толстого в России и в мире, с самого начала породили взаимоисключающие мнения. С одной стороны, С.Л. Франк, как и многие другие, писал о том, что Толстой, как и прочие «дважды рожденные» натуры, пережил отречение от старого и духовный переворот[2]. С другой стороны, Г.В. Флоровский сомневался в подлинности перелома в жизни Толстого и утверждал: «Не было рождения “нового человека”. Не было мистического откровения, встречи, прорыва. И не было перемены во взглядах»[3]. До сих пор весьма распространено мнение, высказанное в свое время многими русскими философами, согласно которому Толстой был гениальным писателем и посредственным мыслите-

1. Для западных исследований Толстого последних десятилетий характерно появление новой волны интереса ко второму периоду его творчества (1880–1910 гг.). Среди работ, которые в той или иной степени имеют отношение к теме моей статьи, стоит упомянуть следующие: Gustafson, R.F. (1986) *Leo Tolstoy, Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology*. Princeton: Princeton University Press (в русском переводе: *Ричард Ф. Густафсон*. Обитатель и Чужак. Теология и художественное творчество Льва Толстого. Санкт-Петербург: Академический проект, 2003; Orwin, Donna T. (1993). *Tolstoy's Art and Thought, 1847–1880*. Princeton: Princeton University Press (в русском переводе: *Донна Орвин*. Искусство и мысль Толстого. 1847–1880. Санкт-Петербург: Академический проект, 2006); Medzhibovskaya, I. (2009) *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion*, 1845–1887. Lanham, MA: Lexington books / Rowman & Littlefield; Paperno, I. (2014) *"Who, What Am I?": Tolstoy Struggles to Narrate the Self*. Cornell University Press (в русском переводе: *Ирина Паперно*. «Кто, что я?»: Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое литературное обозрение, 2018); McLean, H. (2008) *In Quest for Tolstoy*. Brighton, MA: Academic Studies Press; Medzhibovskaya, I. (ed.) (2019). *Tolstoy and His Problems: Views from the Twenty-First Century*. Northwestern University Press. Среди отечественных исследований особое значение имеют следующие: *Гусейнов А.А., Щедрина Т.Г.* Лев Николаевич Толстой. М.: РОССПЭН, 2014; *Гусейнов А.А.* Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2008; *Гельфонд М.Л.* Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н. Толстого) // Этическая мысль. М., 2009. Выпуск 9; *Гельфонд М.Л.* Л.Н. Толстой как философ: Pro et Contra // Этическая мысль. М., 2010. Выпуск 10; *Гусейнов А.А.* Философское наследие Л.Н. Толстого. Интервью Предрага Чичовачки // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 2; *Зорин А.* Жизнь Льва Толстого: опыт прочтения. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
2. *Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Санкт-Петербург: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 547.
3. *Флоровский Г.В.* У истоков // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 677.

лем[4] («многоталантливым художником» и «совершенно бесталанным философом», по выражению Н.Ф. Федорова[5]). По словам С.Л. Франка, первый пользуется безграничным признанием, второй почти повсеместно и безусловно отвергается»[6].

Причины такого двойственного отношения весьма многообразны, но в самом общем виде их можно объяснить, на мой взгляд, необычайной масштабностью тех задач, которые Толстой как духовный реформатор ставил перед собой и которые нелегко поддаются адекватному осмыслению, что часто приводит к возникновению простой схемы объяснения по принципу или/или. Если говорить о России, то вслед за О. Седаковой можно констатировать, что здесь до сих пор имеет место «поразительная неоткрытость»[7] Толстого, для которой также есть множество причин. Положительная оценка Толстого как художника и отрицательная — как мыслителя — сегодня актуализируется в связи с возобновлением дискуссии по поводу Определения Святейшего синода от 20–22 февраля 1901 г. об отпадении Толстого от церкви и обсуждением проблем, возникших в связи с отношением Толстого к православию[8]. Кроме того, имеется парадоксальный факт: до недавнего времени бо́льшая часть религиозно-философских трудов Толстого на самом деле была малодоступна широкому кругу читателей в России, поскольку многие из них давно или никогда не переиздавались, а 90-томное Полное собрание сочинений стало библиографической редкостью[9].

4. См.: *Гельфонд М.Л.* Л.Н. Толстой как философ: Pro et Contra // Этическая мысль. Выпуск 10. М., 2010.
5. *Федоров Н.Ф.* Письмо к В.А. Кожевникову // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 193.
6. *Франк С.Л.* Нравственное учение Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 299. Сегодня в России представление о Толстом как о посредственном мыслителе отстаивает протоиерей Георгий Ореханов, который считает, что Толстой в своих философских трактатах так и не сумел представить «законченную религиозную доктрину» (*Ореханов Георгий* [протоиерей]. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016).
7. *Седакова О.А.* Весть Льва Толстого // Лев Николаевич Толстой. С. 37. См. также: Гусейнов А.А. Философское наследие Л.Н. Толстого (интервью Предрага Чичовачки). С. 19.
8. См.: *Ореханов Г. свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: Издательство ПСТГУ, 2010.
9. Положение дел радикально изменилось с момента появления электронной версии 90-томного Полного собрания сочинений Л.Н. Толстого (http://tolstoy.ru/creativity/90-volume-collection-of-the-works/).

Эта статья посвящена рассмотрению веры Толстого с учетом единства двух ее сторон: во-первых, как *состояния* ее носителя, его внутреннего ощущения, которое было для него тождественным жизни как таковой; во-вторых, с точки зрения *содержания* веры, то есть того, что она включала в себя и какие вследствие этого жизненные принципы подразумевала. На протяжении тридцати лет (1879–1910 гг.) Толстой писал о своей вере в разных жанрах — в эссе, публицистических произведениях, в письмах, дневниках и записных книжках, — и его понимание, оставаясь верным первоначальному озарению, постоянно изменялось, уточнялось и углублялось[10]. М.Л. Гельфонд, говоря о важности этой темы для Толстого, отмечает: «Не будет преувеличением утверждение о том, что все его философские и богословские сочинения в той или иной мере посвящены проблеме веры»[11]. В этой статье исследуется понимание Толстым веры как процесса, который отличался исключительной последовательностью и цельностью благодаря тождеству нескольких его составляющих: во-первых, вера понималась как основа человеческого существования, во-вторых, ее содержанием было христианское учение о ненасилии, в третьих, из этого содержания вытекали принципы повседневного поведения. В доказательстве этого тождества и заключается главная цель статьи.

Прежде чем исследовать веру Толстого в единстве ее экзистенциального и предметного смысла, выскажу несколько предварительных замечаний. Во-первых, Толстой одновременно и в одном и том же отношении *испытывал* веру и *описывал* ее как для самого себя, так и для внешней аудитории, то есть одновременно был как ее носителем, так и исследователем. Поэтому интерпретация веры Толстого как таковой, будучи одновременно и интерпретацией его понимания веры, имеет смысл только в том случае, если она учитывает те принципы, которые он сам для себя установил, а не исходит из какого бы то ни было абстрактного и внешнего понимания веры, тем более что представление Толстого о вере почти не имеет аналогов в истории человеческой мысли. Во-вторых, хорошо известно, что обретение Толстым веры повлекло за собой радикальную перемену всей его жизни. В письме

10. К сожалению, объем этой статьи не позволяет подробно рассмотреть эволюцию представлений Толстого о вере и детально проследить эти изменения и уточнения.

11. *Гельфонд М.Л.* Вера как стратегия жизни. С. 65.

Александре Андреевне Толстой он свидетельствовал об этом так: «Все, что̀ я знал прежде, все перевернулось и все, стоявшее прежде вверх ногами, стало вверх головами»[12]. Это признание само по себе характеризует уникальное место обретения веры для Толстого в его творчестве и жизни. Ниже я рассмотрю понимание веры Толстым исключительно на основе его собственных высказываний или их изложения в максимально близкой к оригиналу форме.

Проблема артикуляции веры

Одна из самых первых попыток *profession de foi* Толстого содержится в письме А.А. Толстой в апреле-мае 1859 г., где он упоминает о свой сентиментальной подростковой вере, которая затем разрушилась, но на ее место пришла «умственная экзальтация», уже тогда (в 1852–53 гг.) приведшая к мыслям о бессмертии и любви. Он пишет: «Эти открытия удивили меня сходством с христианской религией, и я вместо того, чтобы открывать сам, стал искать их в Евангелии, но нашел мало»[13]. И здесь же Толстой формулирует свой важнейший «методологический» принцип: «Кроме того, жизнь у меня делает религию, а не религия жизнь»[14]. Это значит, что исходным и конечным пунктом на пути к вере был он сам и его уникальный жизненный опыт — Толстой говорил об этом множество раз и в конце жизни выразил это так: «Главный и в сущности единственный вопрос человеческой жизни — только в том, как мне жить, т. е. что мне делать? Для того же, чтобы ответить на этот вопрос человеку, ему нужно узнать — кто он?»[15]

Этот путь обретения себя был долог и постепенен, и на его первоначальном этапе было несколько важных остановок. Первая из них — это обращение к опыту других людей в форме научных теорий, философских учений и религиозных доктрин, которые Толстой внимательно изучал и затем отказывался от них, что подробно описано им в религиозно-философских произведе-

12. *Толстой Л.Н.* Письмо А.А. Толстой от 2–3 февраля 1880 г. // *Лев Николаевич Толстой.* Полное собрание сочинений в 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1935–1958. Т. 63. С. 8.

13. *Толстой Л.Н.* Письмо А.А. Толстой, апрель — конец мая 1859 г. // ПСС. Т. 60. С. 293.

14. Там же. С. 294.

15. *Толстой Л.Н.* Письмо П. П. Соколову от 11 апреля 1910 г. ПСС. Т. 81. С. 222–223.

ниях 1879–84 гг. Здесь важно указать причины этого отказа, которые, на мой взгляд, заключаются в следующем: с точки зрения Толстого, во-первых, научное знание по своей природе не может ставить перед собой вопрос о смысле жизни. Во-вторых, философские концепции, хотя и признают законность самого этого вопроса, но на самом деле не могут на него ответить в силу того обстоятельства, что задачей «истинной философии», по мнению Толстого, является лишь его постановка, но не ответ на него; таким образом, «вместо ответа получается тот же вопрос, только в усложненной форме»[16]. Наконец, что касается христианской религии в ее традиционном понимании, то здесь главная проблема для Толстого заключается в том, что каждая конфессия утверждает себя в качестве единственно истинной, отказывая в этой истинности всем другим и тем самым создавая неразрешимое противоречие:

> Если взять какую бы то ни было веточку из раскидистого куста, то совершенно справедливо будет сказать, что от веточки к веточке, и сучка к суку, и от сука к корню всякая веточка преемственна от ствола, но не всякая одна исключительно преемственна. Все одинаковы. Сказать, что всякая веточка есть одна настоящая веточка, будет нелепо[17].

Вторая остановка — это глубокие душевные переживания, связанные с ощущением полной утраты смысла жизни и страха смерти, подобные «арзамасскому ужасу»[18]. Здесь важно то, что по признанию самого Толстого, к новому религиозному сознанию его привело не рассудочное признание отсутствия смысла жизни, не рациональный поиск его приемлемого объяснения, но

> чувство всего существа. Разница — признать умом или быть приведенным к пропасти и ужаснуться, увидав ее. Мне кажется, что только это одно приводит к истинной непоколебимой вере: только

16. *Толстой Л.Н.* Исповедь. ПСС. Т. 23, С. 20.

17. *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС. Т. 24. С. 11.

18. Толстой весьма сдержанно описывал свои переживания в Арзамасе в письме С.А. Толстой от 4 сентября 1869 г.: «Но вдруг на меня нашла тоска, страх, ужас такие, каких я никогда не испытывал... и никому не дай Бог испытать» (ПСС. Т. 83. С. 167). Более красочное описание содержится в «Записках сумасшедшего».

> изведав погибельность *всех* путей, кроме единого истинного, непоколебимо станешь на истинном[19].

Толстой признает, что могут быть и другие — положительные — пути для «более чутких и чистых натур»[20], в том числе, откровение, но его случай — отрицательный путь, вытекающий не столько из любви к истине, сколько из сознания бесполезности и даже гибельности всех остальных путей.

В результате Толстой подобно Декарту[21] убедился в том, что достоверно существует только собственное «я», но «я» страдающее, лишенное доступа к смыслу жизни, после чего все понятия, которые имеют к этому отношение — о боге, свободе, добре — были подвергнуты им логическому исследованию и не выдержали критики разума. После последовательного отказа от всех ранее достигнутых человечеством вариантов ответа на вопрос о смысле жизни Толстой оказывается наедине с самим собой, и у него остается последний вопрос — «самый простой вопрос, лежащий в душе каждого человека, от глупого ребенка до мудрейшего старца»[22]. Это предельный вопрос: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»[23], и предельный ответ на него, который обнаруживает Толстой, заключается в следующем: вера — это «знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет»[24]. Этот смысл не может заключаться в каком-либо учении, предлагаемом наукой, философией или религией, поскольку в этом случае он является не чем иным, как «призрачностью конечного»[25]. Смысл же, который не уничтожается ничем, поскольку он выходит за пределы всего, может быть только смыслом бесконечного: «Всякий ответ веры конечному

19. *Толстой Л.Н.* Дневник, 24 октября 1889 г. ПСС. Т. 50. С. 161–162.

20. Там же. С. 162.

21. В 1875 г. в работе «О душе и жизни ее вне известной и понятной нам жизни» Толстой писал: «Не знаю, в какой степени точно выражение Декарта: я мыслю, потому я живу; но знаю, что, если я скажу: я знаю [несомненно одно] прежде всего себя: то, что я живу, — то это не может быть не точно» (ПСС. Т. 17. С. 351).

22. Толстой Л.Н. Исповедь. ПСС. Т. 23. С. 16.

23. Там же.

24. Там же. С. 35.

25. Там же. С. 33–34.

существованию человека придает смысл бесконечного, — смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью»[26].

Таким образом, вера, без которой, согласно Толстому, жизнь невозможна, не есть надежда на осуществление ожидаемого и доверие к свидетельству истины, но она есть «внутренняя неизбежность убеждения, которая становится основой жизни»[27], душевное состояние, являющееся ощущением бесконечного. Такая вера направляет деятельность человека, ставит его в строго определенное положение к миру и диктует его повседневное поведение, в результате чего «он естественно поступает соответственно этому положению»[28]. Эта вера никогда не бывает неразумной, несогласной с существующими знаниями, она не содержит в себе ничего противного разуму, а, наоборот, разъясняет все, что без нее представляется неразумным и противоречивым[29]. В свою очередь, разуму нельзя не верить, потому что он дан человеку Богом и происходит из той самой бесконечности, которая делает веру возможной.

Итак, вера есть осознанное человеком отношение к бесконечному[30], жизнь в перспективе бесконечности, «результат интуитивно познанного нравственного смысла бесконечности жизни»[31]. Такое открытие веры в себе, безусловно, не может не приводить к полному пересмотру всех ценностей и приоритетов, к тому, чтобы «все, что было справа, — стало слева, и все, что было слева, — стало справа»[32]. Фундаментальным качеством такой веры

26. Там же. С. 35.

27. *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС, т. 24, с. 795.

28. *Толстой Л.Н.* Что такое религия и в чем сущность ее? ПСС. Т. 35. С. 170.

29. Там же. С. 171–172. На мой взгляд, частое обвинение Толстого в рационализме (см., например: *Бердяев Н.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей) не имеет под собой никаких оснований, поскольку Толстой вообще не придерживался традиционной дихотомии разума и чувств и рационально и иррационального; для него разум являлся единственным и естественным способом восприятия жизни, данным Богом человеку. Подробнее о соотношении веры и разума у Толстого см.: *Гельфонд М.Л.* Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н. Толстого).

30. Самым близким к пониманию Толстым веры является определение религии Ф. Шлейермахером как «чувства и вкуса к бесконечному».

31. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. Санкт-Петербург. «Андреев и сыновья». 1992. С. 201.

32. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? ПСС. Т. 23. С. 304.

является ее универсальность, поскольку бесконечное, присутствие которого человек посредством веры ощущает в своей душе и частью которого является, не может быть партикулярным, но является универсальным.

Вера как ощущение бесконечного в человеке есть способ обнаружения Бога. Толстой неоднократно подчеркивал, что сначала надо обрести веру, а потом Бога, но не наоборот[33]. Обретение Бога начинается с чувства сиротства и одиночества, потери веры в себя и надежды на чью-то помощь, но пока Бог остается внешним объектом, на который направлена вера, он на самом деле только все больше удаляется от человека. В конечном счете, пишет Толстой, Бога можно познать только в своей душе, но лишь в той мере, в какой он открывается человеку, а вместе с Богом найти и самого себя. Этот поиск не имеет завершения, самое главное в нем — постоянное движение, утраты и обретения, и в то же время парадоксальное тождество процесса и результата, происходящее здесь и сейчас:

> То, во что надо верить — тайна — есть условие всякой жизни — движения. Без тайны не было бы возможности движения вперед к неизвестному. Если бы я был там, куда я иду, я не шел бы. Движение к этому неизвестному и есть жизнь. Любовь к этому неизвестному есть вера. Идти все-таки во всяком случае будешь. Но вера сделает то, что будешь идти с радостью[34].

Об этом познанном и непознаваемом Боге были последние слова Толстого за несколько дней до смерти: «Бог есть то неограниченное Все, чего человек сознает себя ограниченной частью. Истинно существует только Бог. Человек есть проявление Его в веществе, времени и пространстве[35]. Обретенное в вере «я» оказывается частью бесконечности, которая едина с Богом в той мере, в какой человек ощущает Бога в своей душе.

33. Толстой Л. Н. Исповедь. ПСС. Т. 23. С. 35.

34. *Толстой Л.Н.* Дневник и записные книжки 1890 г. запись от 3 января. ПСС. Т. 51. С. 13–14.

35. *Толстой Л.Н.* Дневник для себя. 31 октября 1910 г. ПСС. Т. 58. С. 143.

Просто христианство

В 1859 г. Толстой в процитированном выше письме признался в том, что мало нашел важного для себя в Евангелии. Через двадцать лет все изменилось:

> Я не знал света, думал, что нет истины в жизни..., я стал искать источник его и нашел его в Евангелиях... И, дойдя до этого источника света, я был ослеплен им и получил полные ответы на вопросы о смысле моей жизни и жизни других людей, ответы, вполне сходящиеся со всеми мне известными ответами других народов и на мой взгляд превосходящие все[36].

В последующие тридцать лет Толстой множество раз в самых разных жанрах и формах — от художественных произведений до записей в «Дневнике для себя» — неустанно разъяснял свое понимание христианства самым разным людям — друзьям и врагам, сторонникам и противникам. Произведения Толстого, в которых излагалось его понимание христианства, несмотря на цензурные запреты, были хорошо известны еще при его жизни, и по их поводу высказывались и продолжают высказываться множество людей, придерживающихся самых разных, часто противоположных взглядов. 15 июня 1881 г. обер-прокурор Священного Синода К.П. Победоносцев в послании к Толстому по поводу его просьбы о прощении убийц императора Александра II писал: «Прочитав письмо Ваше, я увидел, что Ваша вера одна, а моя и церковная другая, и что наш Христос — не Ваш Христос»[37]. И надо признать, что он был по-своему прав: действительно, Христос Толстого не имеет никакого отношения к Христу Победоносцева.

Толстой, излагая свое понимание христианства, постоянно подчеркивал, что он ищет в новозаветных текстах только то, что понятно ему самому[38]. Другими словами, он исходил из своего внутреннего права принять или отвергнуть любые части этого текста. Но именно это обстоятельство вызывало самые большие нарекания со стороны его критиков, в том числе, и вполне доброжелательных. Так, В.В. Зеньковский называл Толстого жерт-

36. *Толстой Л.Н.* Краткое изложение Евангелия. ПСС. Т. 24. С. 807.

37. Письмо К.П. Победоносцева Толстому цитируется по: *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 63. С. 59.

38. *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС. Т. 24. С. 18.

вой «соблазна индивидуализма»[39], человеком, который «никогда не интересовался Евангелием объективно»[40], в своей «религиозной системе опирался исключительно на собственный религиозный опыт, а из Евангелия брал то, что соответствовало этому опыту»[41]. Однако если признать право Толстого (как и любого другого человека) на собственную интерпретацию Евангелия (как и любого другого текста), то независимо от согласия или несогласия с его интерпретацией главным будет принятие этого его права и установленных им для себя принципов. Учитывая тот факт, что Библия была написана людьми с их достоинствами и недостатками, предрассудками и озарениями, вероятно, следует согласиться и с тем, что все ее читатели имеют такое же право на собственные предрассудки и озарения. Кроме того, это право подразумевает отсутствие обязательств по отношению к догматическим правилам, установленным традицией и церковными институциями в отношении интерпретации новозаветных текстов. Именно это обстоятельство принципиально отличает Толстого от множества христианских мыслителей и является главной причиной раздражения и негодования его критиков.

Так что же искал и что нашел Толстой в Евангелии? Искал он, по его собственному признанию, единую истину, какой должна быть вера. Первоначально он обратился к разнообразным церковным истолкованиям христианства, но ни в одном из них эту единую истину не нашел. Это оказалось невозможным, потому что христиане почти с самого начала разделились между собой, и у каждой стороны появилась потребность «утверждать свою истинность, приписывая себе непогрешимость»[42]. Но для Толстого истина была единой, которая — если она истина — должна была быть единой для всех. Соответственно, если каждая церковь считает свою истину единственной, то это значит, что ни одна из них истиной не обладает: «Очевидно, что церкви одной никогда не было и нет, что церквей не одна, не две, а тысячи две, и что все друг друга отрицают и только утверждают, что каждая истин-

39. *Зеньковский В.В.* Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 527.

40. Там же. С. 525.

41. Там же. С. 507.

42. *Толстой Л.Н.* Царство Божие внутри нас. ПСС. Т. 28. С. 46.

ная и единая»[43]. Для того чтобы понять христианство, надо изучать «только одно учение Христа, как оно дошло до нас, т. е. те слова и действия, которые приписываются Христу»[44]. В Дневнике от 21 июля 1910 г. Толстой, рассуждая о том, как следует воспринимать текст Евангелия, замечает: «Читать надо Евангелие и все книги, признаваемые Св. Писанием, точно так же обсуживая их содержание, как мы обсуживаем содержание всех тех книг, которые читаем»[45].

Единую истину христианства Толстой нашел в заповеди непротивления злу насилием, которую ему пришлось открывать как нечто новое «после 1800 лет исповедания Христова закона миллиардами людей, после тысяч людей, посвятивших свою жизнь на изучение этого закона»[46]. О непротивлении в интерпретации Толстого написано бессчетное количество работ, как восторженных, так и критических. Здесь особенно важно еще раз обратить внимание на то, *как* именно Толстой формулирует свое понимание ненасилия в качестве главного содержания христианства. Он пишет о том, что 39 стих из 5 главы Евангелия от Матфея стал для него ключом ко всему учению Христа, подчеркивая, *что* именно для него явилось самым важным: «Я вдруг в первый раз понял этот стих прямо и просто. Я понял, что Христос говорит *то самое, что говорит* (курсив мой. Е.С.)»[47]. Это и есть та точка, в которой происходит обращение Толстого, «мгновенное устранение всего того, что скрывало смысл учения, и мгновенное озарение светом истины»[48]. После этого все прежние представления перестают иметь значение и происходит духовный переворот:

> И стоило мне понять эти слова просто и прямо, как они сказаны, и тотчас же во всем учении Христа, не только в нагорной проповеди, но во всех Евангелиях, все, что было запутано, стало понятно, что было противоречиво, стало согласно; и главное, что казалось излишне, стало необходимо. Все слилось в одно целое и несомнен-

43. *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС. Т. 24. С. 10.
44. *Толстой Л.Н.* Краткое изложение Евангелия. ПСС. Т. 24. С. 814.
45. *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 58. С. 82.
46. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? ПСС. Т. 23. С. 335.
47. Там же. С. 310.
48. Там же. С. 306.

> но подтверждало одно другое, как куски разбитой статуи, составленные так, как они должны быть[49].

Ненасилие тождественно любви, а любовь — это и есть Бог, и то единственное, что человек может знать о Боге[50]. Вера Богу, живущему в душе человека и через учение Христа указывающему ему на то, как он должен жить по воле Бога, есть единственное условие исполнения заповеди ненасилия[51]. Для исполнения этой заповеди, уверен Толстой, не требуется сверхъестественная помощь, она вполне по силам человеку, являясь ясным, определенным, важным и исполнимым правилом[52]. Как пишет А.А. Гусейнов, «нет никакого иного способа преодоления насилия, кроме отказа совершать его, и ничто не может помешать человеку, осознавшему эту истину, следовать ей, если он решил сделать это»[53]. Непротивление означает неделание различия между собой и всеми другими людьми, к какой бы вере, расе, народности и т.д. они ни относились. Непротивление означает исполнение воли Бога, которая заключается в том, «чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними»[54].

В неотправленном письме Н.Н. Страхову, написанному в ноябре 1879 г., Толстой признавался:

> В учении Христа я нашел одну особенную черту, отличающую его от всех учений. Он учит, толкует, почему смысл нашей жизни тот, кот[орый] он дает ей. Но притом всегда говорит, что надо исполнять то, что он говорит, и тогда увидишь, правда ли то, что он говорит[55].

Это тождество веры и дел для Толстого вытекало из самой сути заповеди непротивления, в которой выражен весь смысл учения Христа, поскольку непротивление подразумевало действие: за-

49. Там же. С. 311–312.

50. *Толстой Л.Н.* Письмо Е.Д. Поспеловой 11 мая 1907 г. ПСС. Т. 77. С. 102.

51. *Толстой Л.Н.* Единая заповедь. ПСС. Т. 38. С. 115.

52. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? ПСС. Т. 23. С. 365.

53. *Гусейнов А.А.* Философское наследие Л.Н. Толстого. Интервью Предрага Чичовачки. С. 12.

54. *Толстой Л.Н.* Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма. 4 апреля 1901 г. ПСС. Т. 34. С. 251.

55. *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 62. С. 502.

мену зла и насилия добром и согласием[56]. Но такое действие возможно, во-первых, только благодаря вере, которая есть единственная причина добрых дел, а добрые дела, в свою очередь, являются неизбежными последствиями веры[57]. Во-вторых, это действие является естественным, вытекающим из любви, ставшей силой жизни, которая указывает человеку, что и как он должен делать:

> Люди, верующие в путь жизни, подобны, по изречению Христа, источнику воды живой, то есть бьющему из земли источнику. Вся их деятельность подобна течению воды, которая течет всюду, везде, несмотря на препятствия, задерживающие ее. Человек, верующий в учение Христа, так же мало может спрашивать, что ему положительного делать, как не может этого спрашивать источник воды, бьющей из земли. Он течет, напояя землю, траву, деревья, птиц, животных, людей[58].

Толстой постоянно повторял, что христианское учение «есть ясное, глубокое и *простое* (курсив мой. — *Е.С.*) учение жизни, отвечающее высшим потребностям души человека»[59], и называл свою уверенность в простоте христианства «ужасной и радостной истиной»[60]. Эта простота определялась тем, что истина христианства, понимаемая как любовь к Богу и к ближнему, есть положение, которое не требует никаких дополнительных разъяснений: «оно одно, потому что оно все»[61]. Это учение заключается только в том смысле, которое оно придает жизни, в нем нет никакой мистики, ничего таинственного и непонятного, но есть лишь уверенность в том, что только в этом случае жизнь может быть благом[62]. Для того, чтобы верить в Бога как в любовь «людям нужно только верить в то, что действительно есть..., в то, во что нельзя не верить»[63].

56. *Толстой Л.Н.* Письмо Н. Крастину от 21 мая 1901 г. ПСС. Т. 73. С. 77.
57. *Толстой Л.Н.* Исследование догматического богословия. ПСС. Т. 23. С. 244.
58. *Толстой Л.Н.* «Трудолюбие, или торжество земледельца (предисловие к произведению Т.М. Бондарева)». ПСС. Т. 25. С. 471.
59. *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС. Т. 24. С. 7.
60. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? ПСС. Т. 23. С. 357.
61. *Толстой Л.Н.* «Трудолюбие, или торжество земледельца (предисловие к произведению Т. М. Бондарева)». ПСС. Т. 25. С. 470.
62. Там же.
63. *Толстой Л.Н.* Единая заповедь. ПСС. Т. 38. С. 110.

И менее всего для такой веры нужна вера в воскресение Христа как в чудо, что, по мысли Толстого, «прямо противно учению Христа»[64]. Наоборот, Толстой уверен в том, что именно смерть Христа оказывается условием исполнения его учения. В работе «Соединение и перевод четырех Евангелий» он так излагает слова Христа о своей смерти:

> Но верно говорю вам, что это хорошо для вас, что я отхожу. Если я не умру, то не явится к вам дух истины, а если умру, то он вселится в вас. Он вселится в вас, и вам будет ясно, в чем ложь, в чем истина, в чем решение[65].

Другими словами, «воскресение» Христа для Толстого имеет смысл только как осуществление его учения, и поэтому каждый, кто принимает это учение, тем самым воскрешает в себе Христа. Христос жив, пока живы те, для кого его учение есть истина жизни. В письме Н.Н. Ге (отцу) от 2–3 марта 1884 г. Толстой писал: «Ни за что не поверю, что он воскрес в теле, но никогда не потеряю веры, что он воскреснет в своем учении»[66].

Если признать право Толстого на то, чтобы видеть в Новом Завете тот смысл, который был ему наиболее близок, то тогда Христос оказывается неразрывно связан с личностью самого Толстого как его интерпретатора. Более того, именно эта связь образа Христа с уникальным жизненным опытом Толстого является условием своеобразного «воскресения» Христа в Толстом, как и в каждом следующем читателе библейского текста.

Толстой понимает, что вера в любовь, не имеющую никакого внешнего образа, и почитание Бога, которое не определено никакой формой, временем и местом, большинству людей кажется чем-то неясным и даже сомнительным[67]. В то же время даже человеку, убежденному в истинности своей веры, трудно не усомниться в ней, «когда он узнает про то, как другие люди точно так же уверены в истинности своих вер и признают его веру ложною»[68]. Выход из этого противоречия, которое, как показано выше, разрушило, с точки зрения Толстого, истину церков-

64. *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС. Т. 24. С. 792.

65. Там же. С. 757.

66. *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 63. С. 160.

67. *Толстой Л.Н.* Единая заповедь. ПСС. Т. 38. С. 104.

68. Там же. С. 105.

ного христианства, заключается в признании любви как одного предмета веры и единого принципа жизни, общего для всех людей. Человек, который признает любовь как такой общий для всех предмет веры, не может иметь никаких сомнений в ее истинности[69], а христианство, сосредоточенное на любви как основе жизни, совпадает с «основными положениями браманизма, конфуцианства, таоизма, еврейства, буддизма, даже магометанства», и так же, как и все эти учения является простым, понятным и немногосложным[70]. Общая заповедь, основные положения которой одинаковы во всех вероисповеданиях в силу единства человеческой природы[71], по мысли Толстого,

> определяет отношение человека к Богу, как части к целому; из этого отношения выводит назначение человека, состоящее в увеличении в себе божественного свойства; назначение же человека выводить практические правила из правила: поступать с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобою[72].

Именно это требует от людей вложенный в них Богом разум, который у всех людей один. Разум соединяет людей — близких и далеких, ушедших, живущих и еще не родившихся — в способности любить друг друга:

> Так мы пользуемся всем тем, что произвел разум и Исайи, и Христа, и Будды, и Сократа, и Конфуция, и всех людей, живших до нас и веривших разуму и служивших ему. Поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобою, не мсти людям, делающим тебе злое, а плати добром за зло, будь воздержен, целомудрен, не только не убивай людей, но не гневайся на них, соблюдай мир со всеми, и мн[огое] др[угое], все это произведения разума и все это проповедовалось одинаково и буддистами, и конфуцианами, и христианами, и таосистами, и мудрецами греческими и египетскими, и всеми добрыми людьми нашего времени[73].

69. Там же. С. 105.

70. *Толстой Л.Н.* Что такое религия и в чем сущность ее? ПСС. Т. 35. С. 190.

71. *Толстой Л.Н.* Дневник от 13 февраля 1907 г. ПСС. Т. 56. С. 15.

72. *Толстой Л.Н.* Что такое религия и в чем сущность ее? ПСС. Т. 35. С. 191.

73. *Толстой Л.Н.* Письмо В.К. Заволокину от 17 декабря 1900 г. ПСС. Т. 72. С. 528.

Говоря о вере Толстого, прежде всего нужно подчеркнуть ее исключительную прочувствованность, продуманность и абсолютную завершенность. Все составляющие этой веры, все вопросы и ответы существуют и развиваются в единстве друг с другом и, в конечном счете, сходятся в одной точке. При этом простота оказывается ключевой особенностью этого схождения, поскольку состояние веры, будучи способом удерживания бесконечности в настоящем, может подразумевать только такое содержание, которое можно успеть проговорить в течение исчезающего мгновения этого настоящего. В то же время это содержание — любовь — есть «проявление божественной сущности, для которой нет времени, и потому любовь проявляется только в настоящем, сейчас, во всякую минуту настоящего»[74]. На самом деле эту веру трудно зафиксировать в каком-то законченном виде, поскольку по своей сути она есть постоянное движение от себя к Богу, в котором нет и не может быть определенных законов и правил, а христианские заповеди «суть как бы заметки на бесконечном пути совершенства, к которому идет человечество»[75]. Вера, к которой пришел Толстой, есть сама жизнь, точнее, неизбежное как дыхание условие жизни[76].

Проблема трансляции веры

Среди множества инвектив, высказанных в адрес Толстого в связи с его представлением о вере, в этом разделе я рассмотрю упреки в индивидуализме (о чем уже шла речь выше) в более широком контексте проблемы трансляции Толстым своих убеждений и возможности (и/или ограниченности) понимания его убеждений другими людьми.

Есть много свидетельств изумления и негодования, но также и восхищения, которое взгляды Толстого после его обращения вызывали как у близких к нему, так и у далеких от него людей. А.А. Толстая, близкий друг и в то же время противник религиозных взглядов Толстого, дала ему такую характеристику:

> Он всегда жил только своими впечатлениями, своими мыслями, не допуская никакого влияния со стороны и не придавая убежде-

74. *Толстой Л.Н.* Путь жизни. ПСС Т. 45. С. 336.

75. *Толстой Л.Н.* Царство Божье внутри нас. ПСС, т. 28, с. 80.

76. Л.Н. Толстой. Письмо А.Е. Алехину от 11 апреля 1909 г. ПСС, т. 79. С. 155.

> ниям других никакой ценности... Может быть, я ошибаюсь, но мне представляется подчас, что именно с этой точки исключительного верования в свои доводы Левочка и дошел шаг за шагом до того, что стал отвергать и ломать уже не людские мнения, но и Слово Божие, когда оно поперечно его убеждениям. Он искал Бога, но без смирения, и нашел только себя, то есть какой-то новый, уродливый кодекс, им выдуманный, и которым он дорожит и *гордится* именно потому, что он выработал его сам[77].

О. Иоанн Кронштадтский, непримиримый противник Толстого, писал о нем так: «“Я, и никто, кроме меня, — мечтает Толстой. — Вы все заблуждаетесь; я открыл истину и учу всех людей истине!”»[78]. М.А. Новоселов, сначала последователь Толстого, а затем суровый критик высказал ему следующее обвинение: «Ваш Бог есть только Ваша идея, которую Вы облюбовали и облюбовываете, перевертывая ее со стороны на сторону в течение двух десятилетий. Вы никак не можете выйти из заколдованного круга собственного “я”»[79].

В свою очередь, В.Г. Чертков — самый близкий друг и соратник Толстого — подчеркивал, что тот «всегда действовал, не следуя никакой извне навязанной ему программе и не поддаваясь ничьему личному влиянию. Он самобытно руководствовался одним только указанием своего внутреннего сознания»[80]. Н.О. Лосский писал о «необычайно широких размерах», в которых Толстой проявлял свою индивидуальность и осуществлял всестороннее развитие[81].

Выше уже говорилось о том, что Толстой пришел к своему пониманию веры после того, как удостоверился в бесполезности

77. *Толстая А.А.* Письмо С.А. Толстой от 19 июля 1882 г. // Л.Н. Толстой и А.А. Толстая. Переписка 1857–1903. М.: Наука, 2011. С. 533.

78. *О. Иоанн Кронштадтский.* Ответ на обращение гр. Л.Н. Толстого к духовенству // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 367.

79. *Новоселов М.А.* Открытое письмо графу Л.Н. Толстому от бывшего единомышленника по поводу ответа на постановление Святейшего Синода (1901). Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 381.

80. *Чертков В.Г.* Уход Толстого. М.: Издание Центрального Товарищества «Кооперативное Издательство» и издательства «Голос Толстого», 1922. С. 67. Это высказывание следует воспринимать в контексте ситуации с завещанием Толстого, однако, как мне представляется, по смыслу оно гораздо шире.

81. *Лосский Н.О.* Нравственная личность Толстого. Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 233.

следовать чьим бы то ни было путем. Безусловно, он прекрасно знал о том, какие бурные чувства вызывали его взгляды и не мог оставаться к этому равнодушным:

> Весь смысл моих писаний тот, что я высказываю *свою*, свою личную веру… Я часто удивляюсь раздражению, к[оторое] вызывает мое исповедание веры… Друзья мои, семейные даже, отворачиваются от меня. Одни — либералы и эстетики считают меня сумасшедшим или слабоумным вроде Гоголя; другие — революционеры, радикалы считают меня мистиком, болтуном; правительственные люди считают меня зловредным революционером; православные считают меня диаволом. — Признаюсь, что это тяжело мне[82].

Тем не менее, как подчеркивает А.А. Гусейнов, Толстой «ни в коем случае не мог бы согласиться с тем, что его суждения имеют статус мнения, являются одной из точек зрения»[83]. Причины этому, по крайней мере, две: во-первых, Толстой был совершенно убежден в том, что его личный путь в вере при всей своей уникальности был в то же время универсальным. Он писал об этом так: «Я так твердо уверен в том, что то, что для меня истина, есть истина всех людей, что вопрос о том, когда какие люди придут к этой истине, мне не интересен»[84]. Эта уверенность в универсальном смысле веры в жизни людей постоянно укреплялась и расширялась до масштабов всего человечества по мере того, как Толстой убеждался в том, что в своем толковании Евангелия как ответе на вопрос о смысле жизни он был не одинок:

> Этот самый ответ на вопрос жизни более или менее ясно высказывали все лучшие люди человечества и до и после евангелия, начиная с Моисея, Исаии, Конфуция, древних греков, Будды, Сократа и до Паскаля, Спинозы, Фихте, Фейербаха и всех тех, часто незаметных и непрославленных людей, которые искренно, без взятых на веру учений, думали и говорили о смысле жизни[85].

82. *Толстой Л.Н.* Письмо А.А. Толстой, 1884 г. ПСС. Т. 63. С. 201.

83. *Гусейнов А.А.* Философское наследие Л. Н. Толстого. Интервью Предрага Чичовачки. С. 10.

84. *Толстой Л.Н.* Письмо В.Г. Черткову от 19 мая 1884 г. ПСС. Т. 85. С. 60.

85. *Толстой Л.Н.* Христианское учение. ПСС. Т. 39. С. 119.

Во-вторых, поскольку вера и дела, согласно Толстому, тождественны, как это показано выше, то с момента обретения веры он воспринимал свою деятельность как миссию, считая для себя невозможным не высказываться о вере публично, даже опасаясь быть неверно понятым и вступить в конфликт с «царствующей верой»[86]. Поскольку каждый человек, следующий Христу как посланнику истины также должен быть посланником[87], постольку, подобно летящему камню, человек должен стремиться к цели и радоваться тому, «что он летит, и знает, что сам он ничто — камень, а все его значение в этом полете»[88]. В произведении «В чем моя вера?» Толстой писал:

> Я верю, что моя жизнь и знание истины есть талант, данный мне для работы на него, что этот талант есть огонь, который только тогда огонь, когда он жжет. Я верю, что я — Ниневия по отношению к другим Ионам, от которых я узнал и узнаю истину, но что и я Иона по отношению к другим ниневитянам, которым я должен передать истину[89].

Эта посланническая миссия была основана на уверенности в сущностном единстве всех людей, вследствие чего увеличение веры одного человека оказывается условием увеличения ее у всех людей[90]. Ссылаясь на Лао-Цзы, Толстой писал: «Для того, чтобы достигнуть великого, человек должен делать малое; но верить, что в этом малом спасение не только его, но всего мира;... Нужно верить в огромность этого дела»[91].

Но у этого ощущения миссии, родившейся из внутренней свободы и права на высказывание своей личной веры, была и другая сторона — сомнения в собственной искренности, потребность в обретении единомышленников, разочарование в своих надеждах и чувство бесконечного одиночества. Толстой с самого начала стремился удостовериться в подлинности мотивов, подвигавших его к публичному высказыванию своих убеждений, опасаясь

86. *Толстой Л.Н.* Письмо А.А. Толстой, 1884 г. ПСС. Т. 63. С. 200.

87. *Толстой Л.Н.* Письмо В.Г. Черткову, 30 января — 3 февраля 1885 г. ПСС. Т. 85. С. 136.

88. *Толстой Л.Н.* Письмо Н.Н. Ге (сыну) от 4 февраля 1885 г. ПСС. Т. 63. С. 207.

89. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? ПСС. Т. 23 С. 461.

90. *Толстой Л.Н.* Дневник 1894 г., 21 апреля. ПСС. Т. 52. С. 116.

91. *Толстой Л.Н.* Письмо В.Г. Черткову от 21 сентября 1893 г. ПСС. Т. 87. С. 223.

тщеславия, гордости и самообмана[92]. Он прекрасно осознавал опасность смешения двух мотивов — деятельности для Бога и для мирской славы, поскольку очень сложно провести границу между ними: «Иногда бывает, что думаешь, что веришь в то, во что не веришь, а иногда наоборот — думаешь, что не веришь в то, во что веришь»[93]. Он признавался в недостатке близких людей, разделявших его веру, страстно желая передать на суд единоверцев свои убеждения[94]. Он постоянно искал примеры истинной веры среди огромного множества людей, с которыми общался, очаровываясь ими и разочаровываясь в них. Он постоянно подчеркивал, что у него не было никакого собственного учения, отличного от учения Христа, которое, в свою очередь, будучи движением от человека к Богу, не содержит и не может содержать никаких определенных законов и правил и перед которым были равны «всякая степень совершенства и всякая степень несовершенства»[95].

Наконец, Толстой остро чувствовал свое одиночество в простом человеческом смысле. Он писал в Дневнике от 3 апреля 1892 г.:

> Я один, а людей так ужасно, бесконечно много, так разнообразны все эти люди, так невозможно мне узнать всех их — всех этих индейцев, малайцев, японцев, даже тех людей, кот[орые] со мной всегда — моих детей, жену... Среди всех этих людей я один, совсем одинок и один. И сознание этого одиночества, и потребности общения со всеми людьми, и невозможности этого общения достаточно для того, чтобы сойти с ума. Одно спасение — сознание внутреннего, через Бога, общения со всеми ими. Когда найдешь это общение, перестает тревожить потребность внешнего общения[96].

Но несмотря на все это, Толстой никогда не отступал от своего понимания веры и ее содержания — учения Христа о непротивлении злу силой. За несколько недель до смерти от писал о том, что, наконец, всем свои существом ясно понял границу между противлением как «деланием зло за зло» и «противлением не-

92. *Толстой Л.Н.* Письмо В.И. Алексееву от 15–30? ноября 1881 г. ПСС. Т. 63. С. 80.
93. *Толстой Л.Н.* Письмо Е.И. Попову от 16 сентября 1890 г. ПСС. Т. 65. С. 162.
94. *Толстой Л.Н.* Письмо В.Г. Черткову от 6–7 июня 1885 г. ПСС. Т. 85. С. 223.
95. *Толстой Л.Н.* Царство Божье внутри нас. ПСС. Т. 28. С. 79.
96. *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 52. С. 64–65.

уступания в той своей деятельности, к[отор]ую признаешь своим долгом перед своей совестью и Богом»[97]. Толстой прошел огромный путь в вере — от мечты об основании собственной религии через страстное отрицание веры того типа, который он считал «обманом»[98], через неприятие людей, которые были с ним не согласны, к твердой убежденности в том, что истинная вера подразумевает терпимость по отношению к другим верам. Он пришел к этому после соприкосновения с невероятным количеством людей, как понимающих и принимающих его убеждения, так и совершенно нетерпимых к ним. В конце концов, он понял, что каждый человек имеет ту веру, которая соответствует его (ее) уму и сердцу, и поэтому невозможно требовать от людей, чтобы они верили по чьей-то указке. Кроме того, в том случае, когда вера является результатом исключительно индивидуального пути, очевидно, что преимущество свободы и независимости при трансляции этой веры другим людям оборачивается своей ограниченностью. Другими словами, тогда вместе с верой нужно транслировать и разделять индивидуальный опыт, а это вряд ли возможно. В Записной книжке от 11 февраля 1908 г. Толстой отметил: «Никак нельзя внушить, передать другому религиозное мировоззрение… Можно тольк[о] дать материалы для образования своего миросозерцания, а брать из них, ч[то] ему нужно, будет брать он сам»[99]. А вот что он писал об этом Александре Андреевне Толстой, которая много лет была одним из его основных оппонентов в споре о вере:

> Истина эта давно всем известна, и я только недавно сердцем почувствовал ее, понял, как вера человека (опять если она искренна) не может уменьшить его достоинств и моей любви к нему. И с тех пор я перестал желать сообщать свою веру другим и почувствовал, что люблю людей совершенно независимо от их веры и нападаю только на неискренних, на лицемеров, к[оторые] проповедуют то, во что не верят[100].

97. *Толстой Л.Н.* Письмо В.Г. Черткову от 16 сентября 1910 г. ПСС. Т. 89. С. 213.

98. См. об этом: *Гельфонд М.Л.* Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н. Толстого).

99. *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 56. С. 311.

100. *Толстой Л.Н.* Письмо А. А Толстой от 21 февраля 1903 г. ПСС. Т. 74. С. 48–49.

Так чем же была для Толстого вера? В экзистенциальном смысле вера человека и есть сам человек, точка опоры, на которой строится вся жизнь человека и что дает ему возможность развиваться. У каждого человека такая точка опоры своя: «Все зависит от веса его требован[ий] сердца и разума»[101]. Вера есть единственное средство обретения своего подлинного «я»: «Вера это только сознание своего положения — своего положения не выше, а главное не ниже, не ничтожнее, чем оно есть»[102]. Такая вера слагается из сложных, невыразимых словами духовных процессов, которые соединяют человека с Богом, и эта связь не допускает никакого постороннего вмешательства. Такая вера накладывает на каждого истинно верующего человека обязанность уважать искреннюю веру других людей и не вмешиваться в нее. «Если я когда отступал от этого правила, — пишет Толстой, — то я всем сердцем каюсь в этом и прошу прощения у тех, чувство которых я оскорбил этим»[103].

Заключение: Толстой для нас

Прежде чем говорить о том, что сегодня мы можем услышать в словах Толстого о вере, я хочу высказать некоторые соображения методологического характера. Выше уже говорилось о том, что Толстой (как, впрочем, всякий художник и мыслитель), безусловно, заслуживает, чтобы (в соответствии с известной пушкинской максимой) его судили по законам, которые он сам над собой признает. Соответственно, веру Толстого в единстве ее экзистенциального и предметного содержания не следует относить ни к ведомству философии, ни религии, ни художественного творчества; соответственно, ее нельзя анализировать, используя методы этих ведомств. Вера Толстого — это не умственное построение и не религиозное учение, но отношение к жизни как таковой и сама его жизнь, и эта вера имеет безусловное право быть такой, какая она есть, уже потому, что дала ему возможность ответить на тот единственный вопрос, который он перед собой поставил: кто он?

101. *Толстой Л.Н.* Дневник 1910 г. от 27 марта. ПСС. Т. 58. С. 30.

102. *Толстой Л.Н.* Письмо В. Г. Черткову от 23? Декабря 1889 г. ПСС. Т. 86. С. 281.

103. *Толстой Л.Н.* Черновое письмо неизвестному адресату от 21 июня 1909 г. ПСС. Т. 79. С. 241.

Исследователь, который желает дать адекватную интерпретацию чьей-либо точки зрения, не должен быть ни адептом, ни судьей. Скорее, как об этом писал А. Пятигорский, он должен быть наблюдателем мышления других людей, при этом не отказываясь от своей собственной точки зрения, но наблюдая ее (как и все прочие) как *другую*: «Позиция наблюдателя тогда будет относиться не к наблюдению *мира*, о котором мыслят другие и он сам, а только к их и своему *мышлению* об этом мире. Такая позиция условно может быть названа *мета-позицией*»[104]. Такая метапозиция по отношению к вере Толстого, как мне представляется, исключает ее оценку в качестве истинной или ложной (которая неизбежно будет субъективной), но заключается в стремлении видеть эту веру в контексте всей его жизни и творчества и в безусловном доверии к его собственным словам. Это доверие оправдано, во-первых, исключительной и подтвержденной временем целостностью его веры, и во-вторых, его беспощадным предоставлением себя в качестве одновременно субъекта веры и наблюдателя самого себя, «обитателя» (*resident*) и «чужака» (*stranger*) по отношению к самому себе, если воспользоваться метафорой Р. Густафсона[105].

Что же для нас сегодня является самым важным в разговоре о вере Толстого? Я думаю, оно заключается именно в том, за что его больше всего упрекали, а именно, в предельно *индивидуальном* характере его веры. То, что в начале XX в. многими воспринималось как злостное нарушение общепринятых правил, в начале XXI в. стало одной из характерных черт современного общества, в котором существуют самые разнообразные индивидуальные формы веры, траекторию которой человек может составить самостоятельно.

Инесса Меджибовская высказала интересную мысль о том, что Толстой «был первым русским человеком модерности, первым защитником автономной свободы совести, ее первым последовательным и смелым местом контакта, ее открытой практикой и форумом»[106]. При этом индивидуализация веры у Толстого удивительным образом соответствует тому, что Ульрих Бек называл

104. *Пятигорский А.М.* Позиция наблюдающего современное мышление. История и утопия // Пятигорский А. Избранные труды. М., 1996. С. 353.

105. Gustafson, R.F. *Leo Tolstoy, Resident and Stranger*.

106. Medzhibovskaya, I. *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887,* p. 352.

«второй модерностью» (вторая половина XX в.). В его трактовке, индивидуализация религии, инициированная Реформацией («первая модерность»), происходила внутри христианства, тогда как во «второй модерности» происходит индивидуализация самой религии, когда каждый человек, независимо от того, придерживается ли он какой-либо устоявшейся религиозной системы или же формирует ее сам, делает это так, как будто создает свою собственную религию или, по выражению У. Бека, «своего собственного Бога»[107]. Люди теперь могут самостоятельно формировать свою религиозную идентичность, заимствуя ее элементы из различных источников, не обязательно связанных между собой.

Это формирование часто представляет собой процесс конструирования и реконструирования индивидуальной религиозной идентичности на основе свободного сочетания элементов различных традиций. Здесь важно подчеркнуть, что люди, которые это делают, теперь не зависят от власти внешних догматических авторитетов, но, по выражению английских социологов Пола Хиласа и Линды Вудхед, имеют «мужество быть своим собственным авторитетом»[108]. Конечно, при всей важности процесса индивидуализации религии, она, безусловно, не является неким общеобязательным направлением развития современного общества, но представляет собой лишь тенденцию, проявляющуюся в самых разнообразных формах. Канадский философ Чарльз Тейлор назвал эту ситуацию в современной культуре «массовым субъективным поворотом..., новой формой внутреннего состояния, в которой мы приходим к представлению о себе как о созданиях, обладающих внутренней глубиной»[109].

В современном плюралистическом мире, наполненном бесконечным количеством самых разных культур, людей и мировоззрений, которые сочетаются самыми разнообразными способами, Толстой становится собеседником, который своим примером демонстрирует одновременную укорененность в собственной культуре, доверие к собственным убеждениям и в то же время открытость к другим традициям и уважение к инаковости и различиям.

107. Beck, U. (2010). *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge: Polity Press, p. 81.

108. Heelas, P., Woodhead, L. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, p. 4. Oxford, Blackwell.

109. Taylor, Ch. (1991) *The Ethics of Authenticity,* p. 26. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Как отмечает А.А. Гусейнов, в Толстом «нет культовых, национальных, сословных, исторических, каких-либо иных ограничений, которые делали бы его неприемлемым для представителей какой-либо религии»[110].

Важнейшей проблемой современного плюралистического мира, которая активно обсуждается в социально-политических науках, является проблема принятия «другого», которое возможно лишь в случае признания права другого на иное мнение и образ жизни в качестве равноценного компонента общественной жизни. Если говорить о религиозном плюрализме, то здесь эта проблема заключается в необходимости совместить внешне несовместимые вещи: веру в истинность собственной религии и допущение истины других религий. Однако на это можно посмотреть иначе, а именно, допустить, что на современном этапе индивидуализации религии обладание единственной истиной, так же как поддержание догматической чистоты вероучения во многих случаях перестает быть самоцелью. Наоборот, множественность религиозных систем оказывается источником духовного развития людей. По словам Даниэлы Эрвье-Леже,

> легитимация веры переходит от религиозных институтов — когда-то гарантов истинной веры — к самим индивидам, которые теперь сами ответственны за подлинность своих духовных смыслов. Теперь ценность духовного поиска — и в глазах самого индивида, и в глазах тех, с кем он вступает в диалог и перед кем свидетельствует, — заключена в его искренности и личной убежденности[111].

В этом случае совмещение разных религиозных представлений и традиций воспринимается как норма и способ узнать больше о своем собственном религиозном опыте, а также об опыте других людей. Поскольку теперь никто не обязан быть правым в смысле обладания религиозной истиной, вступает в силу максима, согласно которой «свобода религии есть свобода религии других людей»[112].

110. *Гусейнов А.А.* Философское наследие Л.Н. Толстого [интервью Предрага Чичовачки]. С. 12.

111. *Эрвье-Леже Д.* В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1. С. 256–257.

112. Beck, U. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, p. 141.

Убежденность Толстого в единстве всех религий позволяет найти выход из дилеммы принятия истины «другого», поскольку «золотое правило нравственности» как единственное общее содержание всех религий не только допускает, но подразумевает различия в религиозных убеждениях во всем остальном, кроме самого этого правила. Другими словами, единство религий заключается в принципе, который управляет отношениями между людьми, а не в конкретном содержании вероучений, которое может быть сколь угодно различным. Именно это — а не свое исключительное право на владение истиной — страстно отстаивал Толстой, когда писал: «Я не говорю, что я один в истине и что все верующие иначе заблуждаются, но прошу и всех других относиться ко мне так же»[113]. Таким образом, вывод, который неизбежно вытекает из интерпретации веры Толстого в соответствии с его собственными принципами, заключается в признании права Толстого, как и всех других людей, на собственную веру, которое есть единственное условие, дающее нам право на свободное исповедание своей веры. И наоборот — если мы отказываем другим людям в этом праве, то тем самым отказываем в нем и себе.

Библиография / References

Бердяев Н. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Санкт-Петербург: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 243–263.

Гельфонд М.Л. Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н. Толстого) // Этическая мысль. М., 2009. Выпуск 9. С. 65–84.

Гельфонд М.Л. Л.Н. Толстой как философ: Pro et Contra // Этическая мысль. М., 2010. Выпуск 10. С. 174–188.

Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. С. 288–304.

Гусейнов А.А. Философское наследие Л.Н. Толстого. Интервью Предрага Чичовачки // Философский журнал, 2018. Т. 11. № 2. С. 5–21. DOI: 10.21146/2072-0726-2018-11-2-5-21

Гусейнов А.А., Щедрина Т.Г. (ред.) Лев Николаевич Толстой. М.: РОССПЭН, 2014.

Густафсон Р.Ф. Обитатель и Чужак. Теология и художественное творчество Льва Толстого. Санкт-Петербург: Академический проект, 2003.

113. *Толстой Л.Н.* Письмо М.М. Дондуковой-Корсаковой от 31 августа — 1 сентября? 1909 г. ПСС. Т. 80. С. 83.

Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 500–527.

Зорин А. Жизнь Льва Толстого: опыт прочтения. М.: Новое литературное обозрение, 2020.

О. Иоанн Кронштадтский. Ответ на обращение гр. Л.Н. Толстого к духовенству // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 359–367.

Новоселов М.А. Открытое письмо графу Л.Н. Толстому от бывшего единомышленника по поводу ответа на постановление Святейшего Синода (1901) // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 375–385.

Орвин Д. Искусство и мысль Толстого. 1847–1880. Санкт-Петербург: Академический проект, 2006.

Ореханов Г., свящ. Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: Издательство ПСТГУ, 2010.

Ореханов Георгий [протоиерей]. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016.

Паперно И. «Кто, что я?»: Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Пятигорский А.М. Позиция наблюдающего современное мышление. История и утопия // Пятигорский А. Избранные труды. М., 1996. С. 353–357.

Седакова О.А. Весть Льва Толстого // Лев Николаевич Толстой. М.: РОССПЭН, 2014. С. 35–47.

Толстой Лев Николаевич. Полное собрание сочинений в 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1935–1958.

Л.Н. Толстой и А.А. Толстая. Переписка 1857–1903. М.: Наука, 2011.

Флоровский Г.В. У истоков // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 676–683.

Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 299–308.

Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 544–555.

Федоров Н.Ф. Письмо к В. А. Кожевникову // Л.Н. Толстой: Pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. С. 192–195.

Чертков В.Г. Уход Толстого. М.: Издание Центрального Товарищества «Кооперативное Издательство» и издательства «Голос Толстого», 1922.

Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1. С. 254–268.

Beck, U. (2010) *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence.* Cambridge: Polity Press.

Berdjaev, N. (2000) "Vethii i Novyi Zavet v religioznom soznanii L. Tolstogo" [Old and New Testament in L. Tolstoy's religious conscience], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lich-*

nost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkih myslitelei i issledovatelei, pp. 243–263. Antologiia. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta.

Chertkov, V.G. (1922) *Ukhod Tolstogo* [Tolstoy's leave]. Moscow: Izdanie Central'nogo Tovarishhestva «Kooperativnoe Izdatel'stvo» i izdatel'stva «Golos Tolstogo».

Fedorov, N.F. (2000) "Pis'mo k V.A. Kozhevnikovu" [Letter to V.A. Koshevnikov], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei,* pp. 192–195.

Florovskii, G.V. (2000) "U istokov" [At the beginnings], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei*, pp. 676–683.

Frank, S.L. (2000) "Nravstvennoe uchenie L.N. Tolstogo" [L.N. Tolstoy's ethical teaching], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei*, pp. 299–308.

Frank, S.L. (2000) "Pamiati L'va Tolstogo" [In Leo Tolstoy's memory], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v ocenke russkikh myslitelei i issledovatelei*, pp. 544–555.

Gel'fond, M.L. (2009) "Vera kak strategiia zhizni (Razmyshleniia o prirode very L.N. Tolstogo)" [Faith as life strategy (reflections on the essence of L.N. Tolstoy's faith)], *Jeticheskaia mysl'* 9: 65–84.

Gel'fond, M.L. (2010) "L.N. Tolstoi kak filosof: Pro et Contra" [L.N. Tolstoy as philosopher: Pro et Contra], *Jeticheskaja mysl'* 10: 174–188.

Gusejnov, A.A. (2008) "Razumnaia vera L.N. Tolstogo" [L.N. Tolstoy's rational faith], in *Sravnitel'naia filosofija. Znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur*, pp. 288–304. Moscow: «Vostochnaia literatura» RAN.

Guseinov, A.A. (2018) "Filosofskoe nasledie L.N. Tolstogo. Interv'iu Predraga Chichovachki" [L.N. Tolstoy's philosophic legacy. Predrag Chichovachki's interview], *Filosofskii zhurnal* 11 (2): 5–21.

Guseinov, A.A., Shhedrina, T.G. (ed.) (2014) *Lev Nikolaevich Tolstoi* [Lev Nikolaevich Tolstoy]. Moscow: ROSSPeN.

Gustafson, R.F. (1986) *Leo Tolstoy, Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology*. Princeton: Princeton University Press.

Heelas, P., Woodhead, L. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Blackwell.

Hervieu-Léger, D. (2015) "V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshhestvah razvitogo moderna" [In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 254–268.

O. Ioann Kronshtadtskii (2000) "Otvet na obrashhenie gr. L.N. Tolstogo k duhovenstvu" [Responce on Count L. N. Tolstoy's appeal to the clergy], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei,* pp. 359–367.

McLean, H. (2008) *In Quest for Tolstoy*. Brighton, MA: Academic Studies Press.

L.N. Tolstoi i A.A. Tolstaia Perepiska. 1857–1903 (2011) [L.N. Tolstoy and A.A. Tolstaia. Correspondence, 1857–1903]. Moscow: Nauka.

Medzhibovskaya, I. (2009) *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887*. Lanham, MA: Lexington books/Rowman & Littlefield.

Medzhibovskaya, I. ed. (2019) *Tolstoy and His Problems: Views from the Twenty-First Century*. Northwestern University Press.

Novoselov, M.A. (2000) "Otkrytoe pis'mo grafu L.N. Tolstomu ot byvshego edinomyshlennika po povodu otveta na postanovlenie Svjatejshego Sinoda (1901)" [Open letter to Count L. N. Tolstoy from former adherent regarding response to the Holy Synod's statement (1901)], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei,* pp. 375–385.

Orehanov, G., sviashh. (2010) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i L.N. Tolstoi: konflikt glazami sovremennikov* [Russian Orthodox Church and L.N. Tolstoy: conflict through eyes of contemporaries]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU.

Orehanov, G. [protoierei] (2016). *Lev Tolstoi. «Prorok bez chesti»: khronika katastrofy* [Leo Tolstoy. "A prophet without honor": chronicale of catastrofy]. Moscow: EKSMO.

Orwin, D.T. (1993) *Tolstoy's Art and Thought, 1847–1880*. Princeton: Princeton University Press.

Paperno, I. (2014) *"Who, What Am I?": Tolstoy Struggles to Narrate the Self*. Cornell University Press.

Piatigorskii, A. M. (1996) "Pozitsiia nabliudaiushhego sovremennoe myshlenie. Istoriia i utopiia" [Position of modern thinking's observer: history and utopia], in Piatigorskii A. *Izbrannye trudy*, pp. 353–357. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury.

Sedakova, O.A. (2014) "Vest' L'va Tolstogo" [Leo Tolstoy's message]. *Lev Nikolaevich Tolstoi*, pp. 35–47. Moscow: ROSSPeN.

Taylor, Ch. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tolstoy Lev Nikolaevich (1935–1958) *Polnoe sobranie sochinenii v 90 t* [Tolstoy Lev Nikolaevich. Complete works in 90 vol.]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury.

Zen'kovskij, V.V. (2000) "Problema bessmertiia u L.N. Tolstogo" [The problem of immortality in L.N. Tolstoy], in *L.N. Tolstoi: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei*, pp. 500–527.

Zorin A. (2020) *Zhizn' L'va Tolstogo: opyt prochteniia* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [English edition: Andrei Zorin (2020). *Leo Tolstoy*. Reaktion Books.]

Рецензии

Православие в интернете и интернет в православии

Рецензия на: Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag. — 350 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-407-414

Представляемая читателям книга *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World* («Цифровое православие в постсоветском мире») исследует роль, место и значимость православной религии в виртуальном и медиа пространствах. Она состоит из 11 глав, которые в свою очередь объединены в три тематических блока — *Discourses* («Дискурсы»), *Dissents* («Отступники»), *Practices* («Практики»). Данное исследование является продолжением ставших классическими трудов Х. Кэмпбелл[1], К. Лундби[2], Д. Стоут[3], А. Спадаро и М. Вэй[4] и др., в которых рассматривались темы взаимодействия религии и интернета, конструирование священных практик посредством Сети, роль сегодняшних медиа в эволюции религиозного сознания.

Авторы справедливо отмечают, что исследование индуизма, буддизма, ислама, иудаизма, протестантизма и католицизма в киберпространстве в разной степени представлено в западной науке, однако тема православия

Исследование выполнено за счет гранта РНФ № 18-78-10077 «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции» (рук. С.Ю. Белоруссова).

1. См.: Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media* (Media, Religion and Culture). New York; Campbell, H. (ed.) (2013) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London.
2. Lundby, K. (2012) "'Dreams of Church in Cyberspace'", in Pauline Hope Cheong, Peter Fischer-Nielsen, Stefan Gelfgren, Charles Ess (eds) *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, Practices and Futures*, pp. 25–42. New York: Peter Lang.
3. Stout, D. (2012) *Media and Religion: Foundations of an Emerging Field*. London.
4. Spadaro, A. (2014) *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press.

в виртуальной среде до сих пор оставалась малоизученной. Замечу, что и в российской академической литературе такие работы единичны, поэтому книга востребована как среди широкого круга читателей, так и среди профильных специалистов. Помимо комплексных тематических исследований в книге представлен так называемый «виртуальный круглый стол» с персональными позициями православных блогеров по поводу виртуальной реальности.

Авторы акцентируют внимание на неоднозначности и сложности восприятия православия среди жителей России. Согласно приведенной статистике, 70% населения считают себя православными, при этом «только 2–4% россиян держат пост или причащаются» (p. 1). В виртуальном пространстве православие занимает довольно скромную нишу: наиболее популярный сайт *pravoslavie.ru* находится лишь на 101-м месте в русскоязычном интернете. По словам М. Суслова, одного из авторов и редактора книги, реальность восприятия православия соответствует виртуальности: «Можно с уверенностью сказать, что доля православного контента в рунете примерно равна доле регулярно посещающих церковь в российском обществе» (p. 6).

Какова степень адаптации Российской православной церкви к стремительной виртуализации сегодняшнего мира? В 1990-е гг. цифровизация вызывала у Церкви сдержанное опасение. Впрочем, и сегодня некоторые православные относятся к Сети с тревогой, называя ее то «источником зла», то «предвестником Антихриста». В главе *The Medium for Demonic Energies: 'Digital Anxiety' in the Russian Orthodox Church* («Посредник демонических сил: "цифровая тревога" в Русской православной церкви») М. Суслов описывает позиции священнослужителей в отношении киберреальности: для Егора Холмогорова виртуальность создает «ложную вселенную» (p. 32); митрополит Иларион (Алфеев) обозначил интернет «местом, где люди могут свободно собирать воедино всю свою грязь и негативное отношение, не подвергаясь цензуре или наказанию» (p. 34). Церковные деятели призывают к открытости и отказу от «масок» в цифровом пространстве: анонимность блогов среди православных верующих кажется «признаком безответственности и недоверия» (p. 39).

Однако большинство священнослужителей считает освоение интернета необходимостью времени. Православные блогеры отмечают, что цифровые технологии несут «огромные возможности как зла, так и добра, и человек сам определяет, что

ему ближе» (p. 294). РПЦ использует интернет для публикации новостей о собственной деятельности, публикует на сайте богослужебную литературу, выкладывает православные журналы и календари. По мнению одного из авторов книги А. Пономарева, онлайн-тексты могут в будущем заменить «традиционные громоздкие печатные издания», используемые во время богослужений (p. 131).

По словам патриарха Кирилла, РПЦ «борется не против интернета, а за интернет» и, как сообщает М. Суслов, «православная религиозная традиция, консервативный настрой руководства и электората РПЦ, а также участие церкви в формировании сегодняшней государственной политической повестки не особенно адаптированы к новым средствам массовой информации, и все же… понимают, что лучше овладеть новой технологией, чем бороться с ней» (p. 5). Священнослужители устанавливают правила допустимого в Сети: они не приветствуют виртуальных приходов, проведение таинств и ритуалов онлайн. Один из участников опроса, о. Макарий назвал так называемые «виртуальные часовни», «свечи» и «записки» «дурацкой подделкой». О. П. (один из интервьюируемых священников) и вовсе заявил, что «торговцы» святым в интернете «будут наказаны за свой яд, когда придет их время» (p. 291–292).

Теме икон и православных образов в реальности и виртуальности посвящены сразу две главы в книге — *Holy Pixels: The Transformation of Eastern Orthodox Icons Through Digital Technology* («“Святые пиксели”: трансформация Восточно-православных икон посредством цифровых технологий») (С.А. Риккарди-Шварц) и *Wi-Fi in Plato's Cave: The Digital Icon and the Phenomenology of Surveillance* («Wi-Fi в пещере Платона: цифровая икона и феноменология наблюдения») (Ф. Хеффермель). С.А. Риккарди-Шварц исследует отношение прихожан православной общины г. Озарка (штат Миссури, США) к цифровизации и интернет-коммерциализации икон. Члены прихода активно участвуют в интернет-аукционах (в основном на *e-Bay*) и выгодно приобретают эксклюзивные или значимые православные образы. Их действия на торгах похожи на азартную игру: один из интервьюируемых называет «выигрышем» покупку старинной иконы Богородицы за 30 долларов, а также считает удачным приобретением образа «Тайной Вечери» всего за доллар (p. 269).

Согласно позиции церковных служителей, степень святости икон, существующих только в электронном формате (на экранах компьютеров, планшетов

и телефонов), ничуть не меньше, чем у выполненных из дерева, бумаги или пластика. Многие призывают не стесняться молиться через «экран»; как заметил о. Макарий, «технологические достижения последних лет привели компьютерные изображения довольно близко к оригиналу». Для участника «виртуального круглого стола» о. Сергия также нет разницы, «нарисована ли икона или подсвечена на экране». Некоторые священнослужители все же подчеркивают «предпочтительность» традиционных икон, хотя не имеют аргументов против экранных образцов (p. 292–293).

Большую роль в развитии цифрового православия играют киберлидеры — православные блогеры (*ortho-bloggers*). Идейно они разделены на тех, кто поддерживает РПЦ, и тех, кто выступает с критикой ее действий. Согласно исследованию, последние имеют наибольшую популярность в Сети. В главе *Heretical Virtual Movement in Russian Live Journal Blogs: Between Religion and Politics* («Еретическое виртуальное движение в блогах российского *Live Journal*: между религией и политикой») Е. Гришаева рассматривает деятельность блогера-«еретика» Владимира Голышева. В прошлом он был «внутри» системы: пять лет посещал приход, однако вскоре покинул его по причине разочарования в РПЦ (p. 145). Голышев создал собственный блог, в котором выстраивает свое религиозное мировоззрение, во многом, правда, основанное на критике существующей системы Церкви.

В главе *Between Homophobia and Gay Lobby: the Russian Orthodox Church and its Relationship to Homosexuality in Online Discussions* («Между гомофобией и гей-лобби: Русская православная церковь и ее отношение к гомосексуальности в онлайн-дискуссиях») (А. Штеле) рассматриваются посты дьякона Андрея Кураева по поводу гей-скандала в Казанской семинарии в 2014 г. В течение нескольких недель его страница имела огромную популярность среди пользователей, что подтверждается не только числом подписчиков и комментариев, но и аналитикой интернет-запросов по данной теме. Основной посыл Кураева состоял в обличении Церкви за ее двойственность в отношении гомофобии и намеренное сокрытие внутренних скандалов.

Деятельность оппозиционных блогеров заключается и в создании интернет-контента, высмеивающего деятельность РПЦ. В главе *Post-Secularity and Digital Anticlericalism on Runet* («Постсекуляризм и цифровой антиклерикализм в рунете») М. Энгстром рассматривает персональную позицию и творче-

ство интернет-пользователей, выражающуюся в создании шуток, интернет-мемов, «демотиваторов» и «фотожаб». Часто оценка действий церкви сопряжена с критикой существующих властвующих структур.

«Традиционные» православные блогеры отвечают на вызов оппозиционеров встречными шутками, контрмемами, пабликами (p. 229–231). В противодействие постам Кураева поборники православия создали блог *LiveJournal* «Курайник», в котором высмеивают и обличают деятельность дьякона. Его называют «гомодиаконом», «профессиональным атеистом», «сектантом», «пуссидиаконом» (за поддержку группы *Pussy Riot*). Однако, по словам А. Штеле, такие блоги и сообщества не пользуются большой популярностью и имеют скромное количество подписчиков: «Курайник» «страдает от недостатка читательской аудитории и пытается бороться с собственной незначительностью» (p. 185).

Более эффективным способом позиционирования РПЦ считает создание собственного контента, который привлекал бы максимальное внимание интернет-пользователей. И. Коткина и М. Суслов повествуют о «традиционных» православных блогерах, ведущих свою деятельность на платформе *LiveJournal*. Обычно это молодые люди в возрасте около 30 лет, «окончившие высшее православное учебное заведение в Москве или Санкт-Петербурге и получившие должность священника в приходе, как правило, в провинции». Они разделяют одни взгляды и «представляют собой сеть взаимосвязанных “дружеских отношений” и устоявшихся традиций комментирования постов друг друга» (p. 285). Православные блогеры ведут свои аккаунты как по собственному желанию, так и по указанию «сверху»: Д. Вайсбурд сообщил, что создал аккаунт по «благословению» своего духовного отца, участник опроса о. Макарий признался, что начал интернет-жизнь по «прямому призыву [церковной] иерархии» (p. 289). Согласно исследованию авторов, РПЦ активно призывает иметь собственные блоги, оказывающие влияние на аудиторию и имеющие не менее «двух-трех тысяч читателей» (p. 286–287).

Если для «традиционных» блогеров интернет является местом миссионерства и привлечения паствы к духовности, то для оппозиционных — практически единственной площадкой для выражения своих взглядов. Голышеву виртуальность дает возможность выстраивать собственную «маргинальную религиозную идентичность» (p. 157), которая вряд ли пользовалась бы таким же успехом (и была бы законна) в реальности. Тем и дру-

гим ведение блогов дает возможность самореализации, что, впрочем, также способствует динамике активности православия в Сети.

Для обычных православных христиан интернет является первостепенным источником информации о религиозных обычаях и священных ритуалах. Прихожане изучают блоги, задают вопросы на форумах и в социальных сетях. По наблюдениям М. Суслова, «люди часто не знают, как вести себя в церкви, как подойти к священнику и задать ему вопрос. Блоги священников эффективно решают эту проблему, предоставляя им среду, в которой они чувствуют себя скорее "дома" и не стесняются говорить о своих религиозных потребностях» (p. 24). С другой стороны, интернет дает возможность живого общения между православными. Автор главы *Ortho-Media for Ortho-Women: In Search of Patterns of Piety* («Православные медиа для православных женщин: в поисках образцов благочестия») А. Митрофанова делится примерами общения на форумах между прихожанами: в дискуссии «Едите ли вы постный майонез во время Великого поста, уместно ли это?» встречаются различные точки зрения от резко отрицательных («формально может быть и да, но в таком случае я не до конца понимаю смысл поста») до довольно позитивных («мы ели майонез во время поста целую вечность... Что же касается вреда, то жизнь вообще вредна») (p. 246–247).

Согласно исследованию А. Митрофановой, виртуальное общение особенно актуально для женщин-прихожанок. В российской православной традиции не приняты специальные встречи, на которых можно обсуждать актуальные женские вопросы[5]. Поэтому прихожанки предпочитают коммуникацию на специальных «женских» сайтах. Самыми популярными темами таких обсуждений являются «Кулинарная и постная еда», «Одежда (внутри и за пределами церкви)», «Отношения с мужчинами (включая секс)» (p. 244). Некоторые вопросы вызывают чувства неловкости и стеснения, если напрямую задавать их священнику: «Меня очень интересует вопрос, что разрешено и что не разрешено в "эти" дни. Мне стыдно спрашивать об этом у отца в церкви. Матушки, просветите меня, пожалуйста» (p. 245). Согласно исследованию, онлайн-общение является скорее «дополнением, а не заменой нормальной литургической жизни практикующих христиан. Они не создают "ци-

5. Согласно исследованию С. А. Риккарди-Шварц, в американской общине после службы есть специальный «кофе-час», во время которого прихожанки общаются по различным «женским» темам (p. 262).

фровую церковь" или "сетевые приходы"», однако женщины скорее «предпочитают виртуальные, а не внебогослужебные контакты, чтобы совместно выработать образцы православного благочестия» (p. 257–258).

Для людей, которые так или иначе задумываются о церкви и боге, интернет является площадкой для самовыражения своих идей и мыслей. В. Хруль в главе *The Religious Identity of Russian Internet Users: Attitudes Towards God and Russian Orthodox Church* («Религиозная идентичность российских интернет-пользователей: отношение к богу и Русской православной церкви») рассматривает сайт *love-hate.ru*[6], где люди делились мнениями о «любви» и «ненависти» к богу. Согласно анализу автора, большая часть опрошенных выразила «любовь» (1039 ответов), в то время как о ненависти написали 676 человек. Рассматривая причины проявления «любви» или «ненависти», «пользователи интернета в основном ссылаются на собственный опыт (59,5%) и опыт других людей (16,4%), а не на веру (10,6%), авторитет (6,1%) или традицию (3,1%)» (p. 303–305).

Исследователи виртуальности все чаще сталкиваются с необходимостью мгновенного реагирования на вызовы времени и процессы стремительного изменения виртуального пространства. Даже в такой, казалось бы, традиционной и не всегда готовой к быстрым переменам структуре, как РПЦ, проходят драматические преобразования киберпозиционирования. К примеру, сегодня коммуникация через блог *Live Journal* (о котором подробно написано в книге) уже уступает место общению в других социальных сетях. Согласно собственным наблюдениям за деятельностью священнослужителей Магнитогорской епархии, она представлена преимущественно через *ВКонтакте* и *Instagram*. Последний предпочтителен, поскольку ориентирован на скорость и быстрое реагирование среди подписчиков. Во многих епархиях уже несколько лет существуют специальные службы по созданию собственного интернет-контента. Сегодня, в период коронавирусной изоляции, Православная церковь сталкивается с новыми вызовами и поиском своего образа в интернет-среде: дискуссии по поводу «дезинфекций храмов», необходимости специальных богослужений и молитв против коронавируса ведутся исключительно в Сети. Создается впечатление, что церковь сегодня располагается не в меньшей мере в виртуальности, чем в реальности, занимаясь, как и гуманитарная наука,

6. С ноября 2019 г. сайт не работает из-за жалоб на экстремизм и нарушение законодательства.

поиском вариантов адаптации к стремительному течению времени и чередованием состояний офлайн/онлайн.

С. Белоруссова

Библиография / References:

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media* (Media, Religion and Culture). New York: Routledge.

Campbell, H. (ed.) (2013) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge.

Lundby, K. (2012) "'Dreams of Church in Cyberspace'", in Pauline Hope Cheong, Peter Fischer-Nielsen, Stefan Gelfgren, Charles Ess (eds) *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, Practices and Futures*, pp. 25–42. New York: Peter Lang.

Stout, D. (2012) *Media and Religion: Foundations of an Emerging Field*. London: Routledge.

Spadaro, A. (2014) *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press.

Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Все еще ориентализм: как Запад видит ислам в интернете?

Рецензия на: Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-414-422

Профессор Университета Уэльса Гари Бунт одним из первых обратил внимание на феномен цифровизации ислама и, как бы сказали в соцсетях, начал заниматься этой темой «еще до того, как это стало мейнстримом». Под мейнстримом я подразумеваю прежде всего поток работ, авторы которых отмечают уникальность медийного успеха «Исламского государства»[7] или же особую роль социальных сетей в событиях арабской весны (что в том числе связывают и с исламским дискурсом). В действительности же появление феномена электронного ислама относится не к 2010-м, а скорее к середине 1990-х годов. Г. Бунт стал настоящим первопроходцем в этой теме. В статье, опубликованной еще в 1999 году, он анализировал идентичность британских мусульман в интернет-пространстве, подробно рас-

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

7. Запрещена в РФ.

смотрев несколько сайтов[8]. Он раньше других обратил внимание на перформативную роль технологий в жизни простых мусульман. По его словам, это произошло во время его полевых исследований в Малайзии и Пакистане в середине 1990-х годов. Анализируя проблемы религиозного авторитета и процессы принятия решений, он отметил, что е-мейлы и коммуникации в сети стали оказывать реальное воздействие на происходящее в реальном мире (p. 6). Первая фундаментальная работа Г. Бунта была опубликована в 2000 году и почти сразу стала одной из самых цитируемых по данной тематике[9]. Цель книги состояла в том, чтобы оценить последствия функционирования исламских сайтов и изучить не только то, как они представляют ислам и мусульман, но и возможное восприятие мусульманами и немусульманами ислама и некоторых исламских вопросов[10]. В 2003 году появилось продолжение данной монографии, в центре внимания которой были феномены «электронного джихада» и «онлайн-фетв»[11]. В 2009 году вышла очередная книга, посвященная образу «электронного ислама»[12], которая тоже за короткое время привлекла к себе внимание многих исследователей. Таким образом, очередная монография Г. Бунта, опубликованная в 2018 году, которая и станет предметом рассмотрения данной рецензии, продолжает его многолетние исследования и дает нам возможность критически проанализировать специфику его аналитического языка и методологический подход, а также попытаться определить место этой работы в более широком исследовательском контексте.

Центральным понятием для Г. Бунта является кибериславская среда (*cyber Islamic environment*, CIE).

Кибериславские пространства — это зонтичный термин, относящийся ко множеству контекстов, перспектив и применений медиа теми, кто определяет себя в качестве мусульман. Оно может включать в себя элементы специфического мусульманского мировоззрения и представления о своей исключительности, дополненное региональным

8. Bunt, G. (1999) "Islam@Britain.net: 'British Muslim' identities in cyberspace", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10(3): 353–362.
9. Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
10. Ibid, p. 9.
11. Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Pluto Press.
12. Bunt, G. (2009) *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. The University of North Carolina Press.

и культурным пониманием медиа и их валидности[13].

Этот термин охватывает широкий круг «онлайн-активностей»: от заявления мусульманского ученого в сети до твита блогера. «Термин *исламский* (курсив авт.) используется для обозначения точки зрения любого, кто сам описывает себя в качестве мусульманина (*belonging to Islam*), даже если эта точка зрения не разделяется абсолютно всеми мусульманами» (p. 7). Это понятие довольно широкое, но, по мнению автора, наиболее эффективно при работе по данной тематике. Так, едва ли не любая отсылка к исламу в интернете — будь то целый сайт фетв или лишь отдельный пост в соцсетях — становится предметом исследования Г. Бунта. Насколько это оправданно и продуктивно?

Основное преимущество такой расширительной трактовки концепта «кибериславское пространство» — возможность продемонстрировать многообразие артикуляций ислама в интернете. И книга «Ислам хештег» — это своего рода путеводитель по мириадам исламских онлайн-дискурсов, эмпирическая часть которого (не методологическая) начинается со второй главы. Там Г. Бунт анализирует, как социальные сети «меняют правила игры относительно артикуляции религиозных ценностей и концептов» (p. 20). Причем речь идет не столько о содержательных, сколько о структурных аспектах, например, фиксируется рост популярности соцсетей (которая, однако, почему-то рассматривается только для стран Ближнего Востока и Северной Африки) на фоне расширения доступа в интернет, что приводит к трансформации каналов передачи религиозного знания. По-новому начинает звучать вопрос контроля и цензуры в интернете в символической борьбе за «правильные» артикуляции ислама. В связи с этим также кратко описаны «исламские альтернативы» Фейсбуку и Твиттеру.

В третьей части он обращается к отдельным элементам цифрового исламского дискурса. Например, значительное внимание уделено цифровизации Корана. Анализ различных иммерсивных форм репрезентации Корана — новые подходы к визуализации и рецитации посредством мобильных приложений, удобные онлайн-площадки для обсуждения, эргономичные интерфейсы для одновременного отображения нескольких переводов Корана — так или иначе приводит к одному из ключевых вопросов: как это соотносится с традицией и с «традиционными способами получения

13. Bunt, G. *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, p. 5.

знаний»? Для Г. Бунта ответ довольно прозрачен и формулируется почти в логике «дискурсивной традиции» Т. Асада:

Новые формы знаний могут приобретаться вне традиционного культурного и религиозного контекста. То, что именно означает «традиционный», открыто для изучения: представления о религии и ее месте в обществе различаются между поколениями, между общинами и даже внутри общин на всех уровнях (p. 36).

В этой же главе он обращается и к другим сегментам исламского онлайн-дискурса, а именно: паломничество, пост в священный месяц Рамадан, новообращенные в ислам, проблема гендера, сексуальности и семейных отношений, а также репрезентации суфиев, шиитов и «альтернативных направлений ислама». Эта глава изобилует конкретными кейсами из всех уголков мусульманского мира — от Марокко до Индонезии. Однако до конца неясно — насколько исчерпывающе выделенные сегменты характеризуют кибериславскую среду? Или же это лишь то, что привлекло наибольшее внимание самого Г. Бунта? В конце главы он фиксирует появление нового феномена — «Ислам 3.0»: мусульмане уже не просто используют каким-то образом интернет (ислам 2.0), но сама онлайн-сфера оказывает существенное трансформирующее воздействие на исламские практики и на восприятие ислама немусульманами. Например, карикатурный скандал был бы невозможен без молниеносного распространения публикации датской газеты «Юландс Постен» через интернет.

В четвертой главе Г. Бунт обращается к ключевому, с его точки зрения, аспекту изучения кибериславской среды — проблеме религиозного авторитета. Он исходит из убеждения, что онлайн-среда — едва ли не основной фактор трансформации самой сущности авторитета в исламской традиции на современном этапе. В первую очередь потому, что интернет сокращает дистанцию между обычным мусульманином, ищущим ответы на связанные с религией вопросы, и ученым, обладающим достаточной квалификацией для вынесения суждения, основанного на священных текстах. Это порождает сразу несколько противоречий. С одной стороны, появляется возможность «локализации» исламского знания вплоть до его персонализации: если раньше взаимодействие отдельного улема с уммой могло ограничиваться фетвой, ориентированной, например, на всех суннитов, то теперь залогом успеха ютуб-канала отдельного улема стало признание специфической идентичности своей целевой аудитории, учитывающее не только иден-

тификацию с определенным направлением в исламе, но и политические взгляды, возрастную группу, регион и так далее. С другой же стороны, такое массовое «открытие врат иджтихада» ставит вопрос об авторитетности религиозного авторитета как такового. Анонимность и доступность интернета дает возможность каждому выступить религиозным авторитетом, основываясь более на собственных убеждениях, нежели чем на многолетней богословской подготовке. Что в конечном счете приводит к вульгаризации исламского знания как такового. Новое поколение гугл-шейхов и википедийных муфтиев превращает интернет в боксерский ринг, и их основное оружие — это кибер-таджвид, или, попросту говоря, троллинг (p. 83).

Наконец, пятая и шестая главы посвящены кибер-джихаду: в пятой главе этот феномен проанализирован в общем и проиллюстрирован массой примеров («Талибан», «Аш-Шабаб», «Аль-Каеда»[14], электронный джихад в зоне палестино-израильского конфликта, в Пакистане, Мали, а также в контексте западных обществ с мусульманскими меньшинствами), в шестой же главе все внимание уделено «Исламскому государству». Каким образом интернет повлиял на действия и стратегии рассматриваемых движений? Принципиальная разница между «Аль-Каедой» и «Исламским государством» с этой точки зрения как раз заключается в том, что если первая организация адаптировалась и постепенно включала в свою стратегию использование интернета, например, для вербовки новых членов, то вторая с самого начала сделала ставку на медийную стратегию, включающую в себя активное продвижение в соцсетях, разработку оригинального контента в формате онлайн-журналов и фильмов о «мирной жизни» в государстве и акцент на особой эстетизации насилия. Кстати, еще в самом начале Г. Бунт оговаривается, что идеи джихада занимают очень небольшой элемент в киберпространстве, однако именно они доминируют во многих современных западных повестках, связанных с исламом.

Г. Бунту блестяще удалось отметить общие тенденции, характеризующие современное исламское киберпространство. Однако представляется, что на данном этапе социология ислама может решать и более «проблемные» вопросы, нежели просто, почти позитивистски, фиксировать отдельные изменения в структуре киберпространства. В связи с этим возникает несколько вопросов к методологии данного исследования.

14. Запрещены в РФ.

Во-первых, в стремлении дать общее представление об исламском киберпространстве, это самое представление получается довольно фрагментарным. Примеры из различных географических и политических контекстов чрезмерно унифицируют мусульманский мир. Кажется, как будто индонезийская исламская киберсреда ничем не отличается от марокканской или европейской, и, например, репрезентация дискуссии о гендере в онлайн-среде одинаково актуальна для всех этих регионов.

Во-вторых, Г. Бунт исходит из якобы не нуждающегося в дополнительной аргументации тезиса о «всеобъемлющем трансформационном эффекте» (p. 8) интернета и его воздействии на исламские практики. Концепция «глобальной деревни» М. Маклюэна и публичной сферы Ю. Хабермаса, на которые он ссылается, лежат в основе данного убеждения. И хотя иногда он оговаривается о важности учета и иных социальных, политических и экономических факторов, общий посыл неизменен: гиперреальность обладает несомненным приоритетом в артикуляции значений перед миром реальным. Нужно ли разделять онлайн и аналоговый ислам? Как интернет актуализирует имплицитное и эксплицитное значение символов в религиозном контексте? И, наконец, как происходит формирование структуры знания об исламе в онлайн-среде? Увлеченный постструктурализмом Ж. Бодрийяра, М. Фуко и Р. Барта, Г. Бунт тем не менее как будто имплементирует системный подход Д. Истона, где вместо политической системы кибериславская среда. Она и есть тот самый черный ящик, который появляется исходя из требований на входе и впоследствии модифицирует новые запросы посредством предложенных решений. Например, очередное приложение для чтения Корана, изначально призванное удовлетворить запрос на упрощение доступа к сакральному знанию, меняет «традиционную» систему передачи знания, что ставит вопрос об интерпретации традиции как таковой. Однако основная проблема системного подхода Д. Истона заключается в том, что он не позволяет заглянуть в черный ящик. В чем заключается трансформационный эффект не на структурном, а на содержательном уровне? Через всю работу Г. Бунта красной нитью проходит идея о форматирующем эффекте онлайн-среды для исламской идентичности. Однако в его описании оказывается слишком много ислама и слишком мало мусульман. Как сами мусульмане оценивают значимость тех или иных сегментов кибериславской среды? Как социально-политический и экономический контексты отдельных

регионов/стран/сообществ опосредуют и меняют паттерны участия в «онлайн-активностях»? Эти вопросы Г. Бунт обходит стороной, отчего и складывается впечатление схематичности в его изложении. Например, во второй главе, обсуждая проблему установления контроля в соцсетях, он обращается к кейсам Ирана и Саудовской Аравии. Он как будто подтверждает стереотипы, уже существующие в отношении этих авторитарных режимов, закрывая глаза на практики цензуры, распространенные в других «менее фактурных» исламских странах.

Нельзя сказать, что исследование полностью описательно и отсутствует проблема. Как раз наоборот: Г. Бунт неоднократно заявляет, что в первую очередь его интересует, как все многообразие онлайн-проектов трансформирует институт исламского авторитета. Такая постановка проблемы не нова для социологии ислама. Даже прослеживается определенная тенденция: европейские исследователи склонны отмечать позитивные аспекты демократизации доступа к исламскому знанию, ставшей следствием полиархичности власти в интернете. Например, Б.С. Тёрнер акцентирует внимание на «демократическом диалоге», в который вступают различные религиозные течения в киберпространстве. «Демократический эффект интернета заключается в том, что он уравнивает различные социальные группы в вопросе доступа к власти: например, исмаилизм может стать мейнстримом наравне с другими направлениями в шиизме»[15]. Появление «новых интеллектуалов» ведет к систематизации исламской мысли и повышению уровня грамотности, а также порождает конкуренцию между «новыми интеллектуалами» за достижение наибольшего влияния в религиозной среде. Г. Бунту тоже близки подобные позитивные оценки. Он не чужд леволиберальному дискурсу, и поэтому обращает внимание на то, что голоса мусульманских меньшинств становятся слышны во многом именно благодаря интернету. Размывание «традиционной» монополии авторитета на исламское знание в интернете открывает новые возможности для артикуляции (и тем самым легитимации) множества локальных идентичностей.

Акцент на конкурентности исламского дискурса перекликается с общим ныне чрезвычайно востребованным запросом в социологии и антропологии ислама на изучение разнообразия мусульманских сообществ. На фоне шквала публикаций о связи ис-

15. Turner, B.S. (2007) “Religious authority and New Media”, *Theory, Culture and Society* 24(2): 117–134.

лама и терроризма и проблемах «радикального ислама» после теракта 9/11 именно изучение мусульманского индивидуального опыта и «проживаемого» ислама (*lived Islam*) призвано преодолеть стереотипы об имманентности радикализма и насилия в исламе, показывая «нормальность» обычных мусульман. Казалось бы, исследование Г. Бунта также должно решать эту задачу, но получается скорее обратная ситуация.

Стремясь охватить абсолютно все мусульманские контексты и регионы, Г. Бунт упоминает лишь самые «рельефные», понятные западному читателю кейсы. Н. Фадиль очень емко описала эту тенденцию. «Возвращение мусульман в царство простых людей зависит от того, насколько они развивают ценности, глубоко знакомые светским чувствам»[16]. В качестве примера она приводит многочисленные исследования, посвященные проблеме хиджаба на Западе: это такая «идиосинкразия, которая неизбежно требует объяснения». В итоге объектом исследования становятся только те практики, которые не соответствуют «светскому образу жизни»[17]. Но если Н. Фадиль прежде всего обращает внимание на рамки теории секулярности, которые ограничивают изучение мусульманского опыта, то исследование Г. Бунта неизбежно оказывается опосредовано ориенталистским дискурсом. Многообразие кибериcламской среды сводится к набору сегментов, укладывающихся в представления обобщенного Запада о мусульманском мире и исламе, например, проблема отношения к женщинам в исламе, радикальный ислам. Когда речь идет об Иране или Саудовской Аравии, то плюралистичная кибериcламская среда противопоставляется гомогенной и склонной к цензурированию государственной системе почти в духе столкновения цивилизаций С. Хантингтона. Кибериcламская среда становится пространством свободного обсуждения реформ в противовес ригидной «традиционной» системе.

Подход пионерских исследований цифрового ислама в начале 2000-х годов, спустя 20 лет, кажется, требует обновления. Простого описания и фиксации изменения института авторитета посредством трансформации способов передачи исламского знания уже недостаточно. В условиях усложнения социального контекста и мусульманского опыта представляется гораздо более продуктивным искать не общие глобальные тен-

16. Fadil, N., Fernando, M. (2015) "Rediscovering the "everyday" Muslim. Notes on an anthropological divide", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 75.

17. Ibid, p. 65.

денции, а исследовать отдельные локальные практики, уделяя значительное внимание контекстам, выявляя их интертекстуальность и взаимосвязи. Недоучет контекста в данном случае приводит к значительному упрощению предмета исследования. Наконец, в исследовании очевидно не хватает самих мусульман, если речь идет об особом эффекте онлайн-среды для мусульманской идентичности. В конечном счете оказывается, что мы получаем ре-артикуляцию ориентализма. Г. Бунт подробно анализируя «объективные» тенденции и основные сегменты в кибериславской среде, на самом деле описывает, как Запад видит ислам в онлайн-среде. И без ответа остается принципиально важный вопрос: а как сами мусульмане оценивают значимость тех или иных сегментов кибериславской среды? Представляется, что изменение аналитической оптики, которая позволит учесть агентность самих мусульман, позволит внести новое измерение в исследование кибериславской среды.

С. Рагозина

Cheruvallil-Contractor, S. and Shakkour, S. (eds.) (2015) *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. London: Bloomsbury Academic. — 256 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-422-430

В современных обществах существует множество новых форм религии за пределами ее традиционных институциональных форм. Для исследователей это многообразие проблематично, поскольку его трудно свести к общему основанию. Распространение цифровых технологий сформировало новую область и новое измерение этого многообразия; оно ставит перед учеными нетривиальные теоретические, методологические и этические вопросы. Вокруг этой проблематики строится область исследований «цифровой религии» (*digital religion*). С момента появления первых работ в 1990-е годы было накоплено много описательного материала и предприняты попытки теоретизации. К середине 2010-х гг. была достигнута критическая точка развития данной области, когда ученые осознали необходимость направить рефлексию от объекта изучения на сами исследовательские практики.

Необходимость этой рефлексии вызвана, во-первых, трансформациями самого объекта

исследования и способами его восприятия. Иными словами, цифровые технологии развиваются, укореняются в повседневности и становятся неотъемлемой частью коммуникативных процессов. Это влечет за собой изменение наших представлений о границе между виртуальным и реальным, онлайном и офлайном, публичным и частным. Во-вторых, потребность в методологической рефлексии связана с идеей о социальной ответственности ученого. Социологу трудно занимать объективную позицию, а его исследования неизбежно сказываются на жизни изучаемой группы. Соответственно, как призывают Дж. Ло, Е. Рупперт и М. Севедж, необходимо уделять больше внимания «социальной жизни методов»[18], то есть не только интерпретировать полученные данные, но и критически анализировать, как сами процессы сбора и анализа данных отражаются на конструировании социального мира.

Как отмечают редакторы во введении к рецензируемой книге, их целью является восполнить недостаток работ, критически рассматривающих основания исследований цифровой религии. «Цифровые методологии...» — амбициозный проект, поскольку предполагает выведение исследовательской области на новый уровень. В сборнике не просто собраны наиболее актуальные исследования в сфере цифровой религии — в центре внимания находятся именно их методологические и этические основания. На материале разнообразных проявлений цифровой религии (от институтов и индивидуального опыта традиционных конфессий до религиозных элементов и репрезентаций в массовой культуре) авторы демонстрируют варианты решений возникающих трудностей и вопросов. Какова специфика применения традиционных социологических методов в онлайн-контексте? Как религиозный контекст определяет границы применения цифровых методов? Каковы социальные следствия цифровых технологий, используемых в социологическом исследовании?

Редакторы сборника — Сария Черуваллил-Контрактор (*Sariya Cheruvallil-Contractor*) и Суха Шаккур (*Suha Shakkour*) — британские социологи религии Университета Ковентри и университета Дерби. Авторы сборника являются представителями преимущественно британских и американских уни-

Рецензия подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 19-011-00871 «Социальные медиа как фактор трансформации православия в современной России».

18. Ruppert, E., Law, J., Savage, M. (2013) "Reassembling Social Science Methods: The Challenge of Digital Devices", *Theory, Culture & Society* 30: 22–46.

верситетов и исследовательских центров. Это отражается на формулировке актуальности исследований и спектре рассматриваемых религиозных явлений.

«Цифровые методологии…» состоят из 15 глав. Каждая сопровождается двумя-тремя отдельно выделенными подсказками (*tips*), которые фиксируют внимание читателя на ключевых моментах главы и полезных рекомендациях. Некоторые подсказки кажутся очевидными, однако нелишне напомнить, что «разные методы исследования дают разные типы информации», поэтому, как советует Т. Хатчингс (*Tim Hutchings*), «внимательно оцените, что́ каждый метод (не) может вам сказать»[19]. Иные содержат более практические детали. Например, Д. Сингх (*Jasjit Singh*) предлагает создать «такое сетевое присутствие, которое подчеркнет вашу роль профессионального исследователя и связь с научно-исследовательским институтом. Это повысит степень доверия респондентов, а возможным участникам также предоставит больше информации об исследовании»[20]. Т. Хооли и П. Веллер (*Paul Weller and Tristram Hooley*) предупреждают, что «знание о степени проникновения интернета [в субпопуляциях] может повлиять на стратегии формирования выборки, а также на выбор между методом онлайн-опроса и использованием смешанной модели сбора данных»[21].

Каждая глава — своеобразное *case study* — детально рассматривает возникающие методологические и этические трудности, способы их решения, преимущества и ограничения цифровых методов и технологий, обращаясь к опыту конкретного исследовательского проекта. В результате получается достаточно пестрая мозаика исследуемых религиозных явлений в цифровой среде, применяемых комбинаций методов и подходов. Далее я предлагаю набросок тематической «карты» книги в соответствии со структурой сборника.

Первый раздел озаглавлен как «Цифровизация исследований в социологии религии». Раздел начинается с главы Х. Кэмпбелл и Б. Альтенхофена (*Heidi A. Campbell and Brian Altenhofen*), которые вновь напоминают читателю об истории (с 1990-х по 2015 гг.) и актуальном состоянии исследований цифровой религии со ссылкой на Хойсгаарда и Варбурга[22]. По своей теоретич-

19. Hutchings, T. “Studying Apps: Research Approaches to the Digital Bible”, p. 101.

20. Singh, J. “Young Sikhs’ Religious Engagement Online”, p. 88.

21. Hooley, T. and Weller, P. “Surveying the Religious and the Non-Religious”, p. 19.

22. Hojsgaard, M. and Warburg, M. (2005) “Introduction: Waves of Research”, in M. Hojsgaard and M. Warburg (eds) *Religion and Cyberspace*, pp. 1–11. London: Routledge.

ности глава кажется достойной введения, но тем не менее включена в общий массив текста.

После теории цифровой религии читателю предлагают ознакомиться с практическими аспектами использования цифровых технологий в исследованиях. На примере метода онлайн-опроса авторы демонстрируют, что цифровые технологии могут как предоставлять инструменты, так и выступать средой социологического исследования. Хооли и Веллер приводят примеры сервисов (*Lime Survey*, *SurveyMonkey*, *Google Forms* и пр.) и критерии, которые облегчают выбор из множества вариантов подходящего инструмента. Среди этих критериев: доступность для респондентов и исследователя, наличие аналитического функционала, совместимость со статистической программой *SPSS*/*Excel* и др.

Помимо собственно инструментов, цифровые технологии предоставляют и новую среду. Так, В. Спрингер, П. Мартини и Дж. Ричардсон (*Victoria A. Springer, Peter J. Martini, James T. Richardson*) анализируют опыт использования веб-платформ краудсорсинга на примере *MTurk* от *Amazon*. Суть работы платформы проста: ее пользователи делятся на работников и заказчиков; заказчик предлагает задачу (*Human Intelligence Task*), а работник выполняет ее за определенную плату. Американские социологи активно пользуются платформой, предлагая в качестве задач участие в опросах. Привлекательность платформы для социологов в том, что ее пользователи уже составляют репрезентативную выборку: половина из них проживает в США, и результаты национальных опросов воспроизводились в опросах пользователей. Спрингер и соавторы показали, что платформу можно использовать для исследования труднодоступных «скрытых популяций», то есть групп, маргинализируемых или дискриминируемых, например, по религиозному признаку (в их случае такой группой были мусульмане как религиозное меньшинство США; использование *MTurk* позволило сформировать более гетерогенную выборку, нежели получаемую традиционным кластерным методом по мечетям).

Другая проблема, к которой обращаются авторы, касается отбора респондентов. Хооли и Веллер в этом отношении уделяют внимание неоднозначной роли «привратников» (*gatekeepers*). С одной стороны, они помогают обеспечить доступ к группе, но с другой стороны, их интерпретация исследования может отразиться на ответах респондентов. Спрингер с коллегами предлагают многоуровневый подход к опросу. Интересующую группу респондентов (например, мусуль-

ман) из всей совокупности пользователей платформы можно выделить, проведя дополнительный опрос. Он должен быть коротким, не выдавать интенций исследователей и касаться широкого спектра тем. Такой подход нивелирует искажения результатов, которые вызывают, например, «профессиональные» респонденты (пользователи, которые специализируются на максимально быстром прохождении опросов, чтобы увеличить количество вознаграждений).

Второй, самый объемный раздел книги посвящен цифровой этнографии и социальным сетям. Авторы обращаются к темам онлайн-сообществ, мотивам использования и значению интернета для религиозных пользователей, специфике религиозного опыта в виртуальной среде.

В исследованиях К. Аллена (*Chris Allen*) и С. Пихлая (*Stephen Pihlaja*) конфликт становится фактором консолидации сообщества. Пихлая наблюдает взаимодействия атеистов и христиан на *YouTube* и показывает, как противостояние — или «драматическая» интеракция в его терминологии — сказывается на развитии сообщества. В свою очередь Аллен исследует группы в Фейсбуке, созданные противниками строительства мечетей в Западном Мидвесте (Великобритания).

Авторы демонстрируют, как наблюдаемые объекты определяют смену исследовательской стратегии. Так, Пихлая обнаруживает проблему текучести и изменчивости объекта: видео и комментарии удаляются их авторами, из-за чего невозможно установить всю последовательность интеракции. Из-за этого исследователь выбирает дискурсивный подход и анализ того, как участники «драмы» с течением времени реинтерпретируют изначальный конфликт. В случае фейсбук-сообществ Аллен сталкивается с этической дилеммой. Автор считает неприемлемым активное участие в дискуссиях противостоящих друг другу групп и потому отказывается от этнографического метода. Взамен он прибегает к методу опроса. Новый ряд проблем включает установление контакта с потенциальными респондентами и репрезентативность выборки.

Другие авторы раздела задаются вопросом о том, что нового интернет привносит в религиозный опыт. Х. Шайфингер (*Heinz Scheifinger*) изучает «цифровой индуизм» и, в том числе, феномен того, что можно назвать «онлайн-*пуджа*». Автор показывает, чем, с точки зрения последователей, различаются виртуальная и физическая *пуджа*, а также как индуистские представления о ритуальной чистоте и сакральности образа божества адаптируются к цифровому контексту.

По-иному к теме изменения религиозного опыта подходят

С. Черуваллил-Контрактор и Д. Сингх. Интернет дает новые возможности в плане получения знаний о вере и вовлечения в сообщество верующих. Авторы обращаются к значению, которое придают интернету в своем опыте молодые суфии и сикхи (соответственно). Авторы акцентируют внимание на методологических и практических аспектах в этих исследованиях. Черуваллил-Контрактор советует, как выбрать форумы для анализа и определиться с периодичностью наблюдения. Она также сопоставляет стратегии пассивного наблюдения, активного участия и инициирования дискуссий. Сингх фокусируется на комбинации методов полуструктурированного интервью и онлайн-опроса. Здесь читатель обнаружит рекомендации по разработке опроса, включая способы минимизации ложных ответов, поиску респондентов и т. д.

Третий раздел книги условно посвящен теме цифровой коммуникации. Так, глава П. Чеонг, Б. Брумманса и Дж. Хванг (*Pauline Hope Cheong, Boris H. J. M. Brummans and Jennie M. Hwang*) примечательна детальной проработкой собственно коммуникативного подхода к исследованию авторитета в религиозных организациях, а также предложенной типологией коммуникативных процессов, в которых конструируется авторитет. Заинтересованный читатель также найдет для себя модель онлайн-коммуникации (*Online Communication Model*), которую Д. Араса и Дж. Нарбона (*Daniel Arasa and Juan Narbona*) применяют в анализе эффективности виртуального присутствия религиозных организаций.

Кроме того, данный раздел позволяет вновь убедиться, что совмещение онлайн- и офлайн-контекстов исследования дают более глубокое понимание феноменов цифровой религии. К примеру, Чеонг с коллегами исходят из той идеи, что репрезентации и действия акторов в цифровой среде укоренены в физической реальности. Это определяет и тесное переплетение цифровых и традиционных методов исследования. В их случае это комбинация этнографического метода, анализ веб-сайта и социальных сетей религиозной организации.

А. Пиела (*Anna Piela*) делится своим опытом использования *скайпа* в интервью с мусульманками, которые носят никаб. Автор анализирует ограничения и преимущества использования технологии. Она показывает, как видеоконференции меняют властные отношения, которые в традиционном методе устанавливаются между исследователем и интервьюируемыми: таким образом, *скайп* приобретает значение демократизирующего исследовательского инструмента, благодаря кото-

рому меньшинство получает возможность быть услышанным.

Наконец, Т. Хатчингс обращается к особенностям применения этнографического метода, интервью и опроса в онлайн- и офлайн-контекстах. Контекстом служит рынок мобильных приложений для чтения Библии. Автор знакомит читателя с историей цифровых изданий Библии и принципами работы соответствующих приложений. Выбрав в качестве примера приложение *Bible App*, разработанное *YouVersion*, Хатчингс отстраняется от собственного исследовательского опыта и формулирует целый спектр возможных вопросов, намечает методологию стратегий исследования.

В последнем разделе обсуждаются подходы к изучению религии в контексте виртуальной реальности (имеется в виду созданная техническими средствами среда, которая воспринимается через сенсорные стимулы и реагирует на взаимодействие с пользователем). Сама тематика достаточно специфична, а потому и раздел воспринимается как наиболее самостоятельный и органичный.

Как пишет У. Бэйнбридж (*William Sims Bainbridge*), так называемые вымышленные религии в секулярном обществе являются вариантами обращения к трансцендентному, а значит, в их изучении можно использовать те же теории и методы, что и в изучении традиционной религии. В данном случае речь идет о методе цифровой этнографии, который применяется к исследованию многопользовательской онлайн-игры *World of Warcraft*. Игра изобилует религиозными элементами (культы, аватары, воскрешение и пр.), которые в виртуальном контексте оказываются секуляризованными.

Бэйнбридж дает пример действительно насыщенного этнографического описания и *game-immanent* подхода в исследовании игр, если следовать классификации, предложенной в этом же сборнике С. Хайдбринк, Т. Кноллом и Й. Высоцким (*Simone Heidbrink, Tobias Knoll, Jan Wysocki*). Такой подход ориентирован на игровое содержание и анализ религии в контексте игрового пространства. Другой подход (*player-centered*) направлен на игрока, в фокусе оказываются различные взаимодействия как *в* контексте самой игры, так и опосредованно касающиеся ее. С. Хайдбринк и другие создали максимально прозрачную пошаговую инструкцию по исследованию цифровых игр. Инструкция сопровождается приложением с рекомендациями по ведению записей, а также резюме в форме ключевых советов («рефлексируй!», «задавай вопросы!»).

Не менее практичные, но куда более изощренные рекомендации предлагает К. Массо (*Isamar Carrillo Masso*). Восполняя методологический пробел в из-

учении видеоигр, Массо комбинирует подходы критического и мультимодального дискурс-анализа (*Fairclough, Kress, van Leeuwen*), корпусную лингвистику (*Baker*) и мультимодальную транскрипцию и анализ текстов (*Baldry and Thibault*).

Наконец, отдельно стоит сказать об этической проблематике, которая занимает важное место в рецензируемой книге. Как отмечают Хооли и Веллер, этика социальных исследований базируется на тех же принципах, что и медицина («не навреди», «действуй во благо»). Это предполагает соблюдение исследователем следующих требований: получение информированного согласия участников исследования, ясность в вопросах, касающихся конфиденциальности и анонимности, внимательное хранение и архивация полученных данных.

В виртуальном контексте особенно проблематичным оказывается сохранение анонимности. Конфликт возникает из-за несоответствия ожиданий пользователей и технологических возможностей. Технологии позволяют установить корреляцию между анонимным виртуальным профилем и реальным человеком. В свою очередь пользователи могут этого не осознавать и зачастую воспринимают онлайн как безопасное пространство, где возможно полное самовыражение. Хороший иллюстративный пример — респонденты К. Аллена, выступающие против строительства мечети и подкрепляющие свою позицию дискриминирующими в отношении мусульман высказываниями. При этом подобные высказывания вряд ли возможны в коммуникации «лицом-к-лицу». Это объясняется тем, что в виртуальной среде размывается граница между приемлемым и неприемлемым, между публичной и частной сферой. Черуваллил-Контрактор также приводит пример, когда публикация на открытом форуме не соответствует намерению автора, для которого форум ощущается как пространство приватного. Таким образом, в вопросах о сохранении анонимности исследователь должен учитывать не только и не столько устройство исследуемого виртуального контекста. Как отмечает Хатчингс, необходимо ориентироваться на точку зрения и восприятие приватности самих участников исследования.

В рекомендациях Рабочего комитета по этике Ассоциации интернет-исследователей (*Association of Internet Researchers — AoIR*)[23] утверждается плюралистический и контекстуально определяемый подход к иссле-

23. Markham, A., Buchanan, E. *Ethical Decision-Making and Internet Research: Recommendations from the AoIR Ethics Working Committee* (Version 2.0). 2012. [https://aoir.org/reports/ethics2.pdf].

довательской этике. «Цифровые методологии...» наглядно демонстрируют, как выявление уязвимости участников в отношении цифровых технологий и их интерпретации виртуального пространства становятся отдельным направлением в исследовательском проекте. На мой взгляд, полезный императив формулирует Х. Шайфингер: при принятии этических решений необходимо отказаться от мышления в категориях онлайн/офлайн (во второй формулировке: веди онлайн-наблюдение так, как если бы ты вел полевое наблюдение).

В заключение хочу отметить, что рецензируемая книга может быть интересна не только социологам цифровой религии, но и более широкому кругу исследователей, поскольку содержит ценные методологические соображения и практические рекомендации как от опытных, так и от начинающих перспективных исследователей. Очевидно, что данная работа наиболее актуальна на стадии разработки дизайна исследования и пилотирования. Тем не менее, она может оказаться не менее полезной и в других случаях: удачно выбранный способ изложения — «препарирование» отдельных кейсов, их исследовательских стратегий — инспирирует новые идеи и методологическую рефлексию.

В. Шумкова

McGuinness, M. and Fisher, J.T. (eds) (2019) *Roman Catholicism in the United States: A Thematic History*. New York: Fordham University Press. — 335 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-430-437

В первой половине 2019 г. в США вышла в свет коллективная монография «Римский католицизм в Соединенных Штатах: тематическая история» под редакцией Маргарет М. МакГиннесс, профессора теологии университета Ла Саля, и Джеймса Т. Фишера, заслуженного профессора теологии и американских исследований центра Линкольна. Книга состоит из четырнадцати авторских глав и рассказывает об истории появления католицизма на территории США и его развитии внутри североамериканского протестантского мира до конца XX в. Все авторы являются авторитетными американскими богословами, священниками или университетскими профессорами истории.

Прежде всего следует отметить, что монография актуальна

с научной и политико-культурной точки зрения. Впервые предпринята попытка систематизировать историю американского католицизма в исторической ретроспективе, а также от обычного регионального и узкоместного взгляда перейти к общестрановому обобщению.

Главы рецензируемой монографии разделены на три раздела: «За пределами прихода» (*Beyond the Parish*), «Участие в жизни мира» (*Engaging the World*) и «Пророческий католицизм» (*Prophetic Catholicism*).

Первую часть открывает статья Патрика Аллита «Сомнительное гостеприимство», в котором автор исследует протестантско-католические отношения в колониальную эпоху, во времена Американской революции, в период массовой иммиграции XIX в., в первой, а затем во второй половине XX в. (последняя обозначена как «1965 г. и после»). По мнению автора, на протяжении двухсотлетней американской истории проявления нативизма и национализма усиливала сама католическая церковь своими провокативными действиями: «Католическая церковь исторически была автократичной, иногда макиавеллистской и нетерпимой, играла грязную роль в итальянской политике XIX века и ранее стремилась манипулировать режимами во всем христианском мире. Неудивительно, что целые поколения американских протестантов боялись ее и не доверяли ее руководству» (p. 39).

В статье «Латиноамериканские католики на Юго-Западе» Тимоти Матовина, профессор университета Нотр-Дам, указывает на то, что латиноамериканские поселенцы XVI в. были испанскими подданными, но в середине XIX в., после победы США в войне с Мексикой, стали «чужаками на своей собственной земле» (p. 49). Автор исследует латиноамериканское общество Юго-Запада колониального периода, иммигрантский период, начало которому положили испаноговорящие католики в Сан-Франциско в 1871 г. образованием этнического прихода, многочисленные перемещения латиноамериканских католиков во время Великой депрессии и Второй мировой войны, а также более чем пятимиллионное движение в 1942–1964 гг. иностранных сезонных рабочих из Мексики в США, где многие и остались. В параграфе «Борьба за справедливость» Матовина рассказывает о протестах монахинь Сан-Франциско в 1970-е гг. против использования их в качестве низкооплачиваемой домашней прислуги в американских католических учреждениях. Последующая латиноамериканская иммиграция в США в конце XX и в начале XXI в., по мнению автора, привела к тому, что

общественная значимость американского католицизма резко возросла. Это, в частности, сказалось на результатах выборов американского президента, когда им стал Б. Обама. В заключение Матовина делает следующий вывод: «Сегодня латиноамериканская иммиграция не показывает никаких признаков сокращения. Умножение латиноамериканского населения — часть более крупных демографических сдвигов в католицизме США. Католическая церковь США больше не является иммигрантской церковью, как это было столетие назад, и при этом не является "американизированной" церковью. Скорее, это церковь, которая в основном управляется средним классом, католиками европейского происхождения, но церковь с растущим числом латиноамериканских, азиатских и некоторых африканских иммигрантов, а также значительным контингентом коренных латиноамериканских и афроамериканских католиков и некоторых индейцев» (p. 58–59).

Глава «Левая граница католицизма: традиция инакомыслия в калифорнийской церкви» написана Джеффри М. Бернсом, директором Академии американской францисканской истории. Он утверждает, что диссидентство всегда было отличительной особенностью местной католической традиции. В отличие от восточных и средних штатов с их эклектичной католической сельской культурой, Калифорния со времен «золотой лихорадки» воспринималась «как страна возможностей, инноваций и новых начинаний» (p. 63). Диссидентство калифорнийской церкви автор связывает с урбанизацией западного побережья (сначала Сан-Франциско, затем Лос-Анджелес), что не соответствовало общей тенденции развития американского католицизма. По мнению автора, «большинство людей не считало себя "диссидентами" или радикалами. Скорее они видели себя верными католиками, изо всех сил пытающимися осуществить свое призвание в преданности церкви в сложном и порой враждебном мире» (ibid.). Далее Бернс описывает деятельность отдельных служителей калифорнийской церкви во времена Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.) «среди людей, чье физическое, моральное и экономическое состояние не только способствовало пороку, но и оскорбляло христианские обычаи и религиозные практики» (p. 74).

Статья «Незнакомцы среди нас: католики в сельской Америке» написана религиоведом Джеффри Марлетом, деканом факультета искусств и гуманитарных наук колледжа Сент Роуз в Олбани. Автор указывает на «специфическую духов-

ность и культуру аграрного католицизма… смешение католической традиции с общинными народными традициями, коренящимися в американском наследии Джефферсона» (p. 7). Кроме того, процветание аграрного католицизма в сельской Америке (с выделением бесплатной земли), по мнению Марлета, связано с тем, что исторически для него была нехарактерна привязка «к городским приходам с четкими географическими границами». Далее автор анализирует формирование сельской католической идентичности в различные периоды истории США до 1970-х гг. XX в. В заключение он сетует на то, что история американского аграрного католицизма не получила своего признания как особая американская ценность, а экологический опыт сельских приходов недостаточно используется в современном американском экологическом движении (p. 103).

В заключительной главе первой части «"Посольство на поле для гольфа?": загадки на пути к дипломатическому представительству Соединенных Штатов при Святом Престоле, 1784–1984» Рой Доменико, профессор истории в университете Скрантона, рассматривает американо-ватиканские отношения со времени признания суверенитета Ватикана до наших дней, квалифицируя их как «сложные трехсторонние отношения американских верующих — между собой, с правительством и Святым престолом» (p. 8). Автор указывает на двусмысленную позицию Ватикана во время Второй мировой войны в отношении признания антигитлеровской коалиции с включением в ее состав СССР, а также во времена холодной войны, когда Пий XII «сомневался в ценности альянса НАТО 1949 г. [и] …часто осуждал атомную игру, в которую играли как Америка, так и Советский Союз» (p. 118). Однако двусмысленной была и позиция США, которая состояла в том, что эта великая держава стремилась поддерживать полноценные дипломатические отношения с государством, размер территории которого был сравним с «полем для гольфа» (p. 119). Далее автор рассматривает дипломатические контакты Ватикана с американскими президентами, а также содействие первого продвижению американской гегемонии в различных регионах мира.

Статья «Американская и католическая литература: что обнаруживает культурная история» Уны М. Кейдеген, профессора истории Университета Дейтона, посвящена роли католицизма в формировании и развитии американской культуры. По мнению автора, католические исследователи и миссионеры XVI — начала XVII в., используя «здравую

версию “открытого католицизма”», не только способствовали его распространению на территории Северной Америки, но и своими «дневниками, журналами и отчетами, предназначенными для европейских спонсоров» положили начало формированию американской литературы (p. 7–8). Кейгеден считает, что до начала XX в. «католическая субкультура, одержимая идеей, что человек должен быть хотя бы частично связан своим членством в приходе, смогла одновременно организовать поразительную глобальную сеть миссионерских организаций» (p. 9). По мнению автора, ренессанс американской литературы в 1920-е гг. не был воспринят американскими католиками потому, что, во-первых, американская католическая литература по большей части создавалась не на английском языке, а на языках католических иммигрантов; во-вторых, модернизм в литературе с его стилистическим новшествами (такими как, например, верлибр) «казался некоторым сознательным отказом видеть и ценить тот порядок, который Бог установил во Вселенной» (p.141); в-третьих, это было время, когда американское католическое сообщество было «разделено по классовому и этническому признакам, но одновременно связано верой и институтом церкви» (p. 142).

Роберт Э. Карбонно, священник, историк конгрегации Пассионистов (восточные штаты США) и аффилированный научный сотрудник института Риччи китайской западной культуры в университете Сан-Франциско, в своей статье «Проповедническое рвение: реальные миссионеры за океаном и кабинетные миссионеры дома; американские католические миссии в Китае, 1900–1989 гг.» исследует конкурентные отношения между католиками и протестантами в вопросах обращения китайцев в первой половине XX в. Безусловно, в успехе христианских миссий в Поднебесной решающую роль играли спонсоры — кабинетные миссионеры, которые регулярно получали отчеты из Китая. К тому же «американские католические журналы, газеты и другие церковные издания с начала 1900-х до середины 1950-х гг. регулярно сообщали об усилиях миссионеров на их поприще» (p. 150). Автор акцентирует внимание на деятельности католических миссий при Чан Кайши, Мао Цзэдуне и Дэн Сяопине, который выслал всех христианских миссионеров после неудавшегося китайского Майдана 4 июня 1989 г. на площади Тяньаньмэнь в Пекине. Однако «многочисленные экуменические симпозиумы и ежегодные собрания, спонсируемые католиками, оказались важными шагами в создании новой пара-

дигмы: Китайской католической церкви».

Статья уже упоминавшейся Маргарет М. МакГиннесс «Северные социальные дома и южные социальные центры: сестры Богоматери христианского учения (*The Sisters of Our Lady of Christian Doctrine*), 1910–1971 гг.» посвящена инициативе католических монахинь, поддержавших традицию светских реформаторов по оказанию помощи прибывающим в США иммигрантам. Без какого-либо взаимодействия с европейским религиозным сообществом эти женщины организовывали школы и больницы, где преподавали и оказывали помощь, помогали бедным, готовили детей и взрослых к причастию. По мнению автора, «монахини олицетворяли лицо католицизма для людей, которым они служили» (p. 176) — до тех пор, пока в 1960-е гг. им не пришлось закрыть свои центры помощи. Это было связано с ростом внимания государства к социальному обеспечению, старением населения и уменьшением количества верующих, а также с трудностями, связанными с содержанием вышеупомянутых социальных центров.

В статье «Низкопробный католицизм: католики в американском массовом кинематографе» Энтони Берка Смита, доцента религиоведения университета Дэйтона, открываются малоизвестные страницы кинопроизводства в период до начала 1920-х гг., под руководством Католической художественной ассоциации, и рассказывается об участии католиков в подъеме американской массовой культуры в первой половине XX в.

Третья часть монографии начинается статьей Кристофера Шеннона, доцента и заведующего кафедрой истории в колледже Христианского мира, «Американская католическая социальная мысль в XX веке», в которой автор выделяет три стадии развития социальной мысли американского католицизма и анализирует соответствующую католическую социальную практику, а именно создание американскими епископами таких учреждений, как Национальная конференция католических благотворительных учреждений (1910 г.), Национальный католический военный совет (1917 г.) и Национальный католический совет по благосостоянию (1919 г.) — который выступил с пастырским посланием «Программа социальной реконструкции», — а также деятельность в рамках Литургического движения и активность отдельных персон, «пророков нового порядка» (p. 223). Несмотря на то, что американская католическая мысль XX в. опиралась в основном на папские энциклики, «католики следовали по пути реформ “нового курса”

Ф.Д. Рузвельта и вплоть до идеи построения "великого общества" Линдона Джонсона, все меньше привнося что-либо явно католическое в свою деятельность» (p. 232).

В статье Сесилии А. Мур, доцента кафедры религиоведения университета Дэйтона, «Католики, коммунизм и афроамериканцы» анализируется переход американской католической церкви от поддержки расизма к его осуждению «после того, как коммунистическая партия получила значительное число голосов темнокожих новообращенных в 1930-е и последующие годы» (p. 11). По мнению автора, католическая форма расовой сегрегации и дискриминации со времен Реконструкции заключалась в молчаливом согласии с существующим положением афроамериканцев в американском обществе. В своей борьбе за гражданские и политические права афроамериканцы искали себе союзников, и к 1930-м гг. появились два таких потенциальных союзника, но взаимно антагонистических: Коммунистическая партия США и Американская католическая церковь. Последняя, обладая большими ресурсами, безусловно, приобрела и большее влияние.

В статье Джеймса П. Маккартина, доцента истории христианства на кафедре богословия Фордемского университета, «Молитва в публичном пространстве: отношение католического благочестия к гражданским правам, войне и абортам» рассматриваются проблемы американского общества второй половины XX в. в связи с католическим интегрализмом. Поддержка католиками движения за гражданские права и антивоенного движения (за исключением проявлений радикализма и терроризма) вполне вписывалась в католическую практику 1960-х гг., но вопрос легализации абортов не только поляризовал католическое сообщество, но и разрушил исторический союз городских католиков и Демократической партии США. По сути, католики призывали считать «эмбриональное право на жизнь» выше гражданского права свободного выбора женщин.

Карэн Мэри Давалос, профессор кафедры мексиканских и латинских исследований университета Миннесоты, в своей статье «"Проект Воскресения" в мексиканском католическом Чикаго: духовный активизм и освобождающая практика» рассматривает проблемы адаптации мексиканских иммигрантов, прибывших в Чикаго, образование ими мексиканского католического прихода и банальные расистские представления местных католиков о том, что «мексиканцы Чикаго являются чужаками-нелегалами и представляют со-

бой структурную экономическую угрозу» (p. 13). Довольно подробно автор останавливается на истории присутствия мексиканцев в Чикаго с 1910-го по 2005 г., в том числе в последние 15 лет, когда успешно действовала организация общественного развития «Проект Воскресения», которая строила дешевое жилье для латиноамериканцев и оказывала им другие услуги. По мнению автора, «“Проект Воскресения” приближает нас к спасению через ликвидацию нищеты и угнетения, привнося нечто сакральное в повседневную жизнь» (p. 296).

Эпилог монографии написан Джеффри М. Бернсом. В нем он отмечает, что все включенные в нее «эссе являются многонациональными, мультикультурными, междисциплинарными и транснациональными и используют различные методологии и подходы, которые отражают богатство и разнообразие не только католического прошлого США, но и нынешнего этапа американской католической истории» (p. 325).

В заключение следует отметить, что рассматриваемый сборник, несмотря на положительную оценку включенных в него статей со стороны редактора-составителя, с чем можно вполне согласиться, создает лишь самое общее представление о долгой и многоаспектной истории американского католицизма, который, несмотря на свои новации и грехи, остался верен Папскому престолу и ортодоксальному церковному учению.

И. Соков

Josephson-Storm, J. (2017) *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity and the Birth of Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press. — 400 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-437-443

Главный тезис книги Джозефсона-Шторма: мы не можем избежать мифа, миф — это средство, при помощи которого мы конструируем прошлое и нашу идентичность. При этом на протяжении всей работы Джозефсон-Шторм разоблачает мифы о расколдовывании и заколдовывании. Зачем он это делает? С одной стороны, для того чтобы стать чуть более свободным от тех онтологических обязательств, которые накладывают на нас естественные науки. Хотя в своем труде Джозефсон-Шторм почти ничего не говорит о естествознании, кажется логичным,

что критика нарратива о расколдовывании сопряжена с исторической критикой науки. С другой стороны, разоблачая мифы и одновременно утверждая их, он эмансипирует историю, показывая ее незаконченный и открытый характер, ее зависимость в большей степени от настоящего, чем от прошлого. Джозефсон-Шторм против позитивизма, если рассматривать его как программу, претендующую на достоверность знания, но он и против вседозволенности, которую породила, по его мнению, критическая теория. Ее представители не в меньшей степени созидали мифы, чем разоблачали их.

Согласно автору, миф о Просвещении был создан Хоркхаймером и Адорно для того, чтобы быть опровергнутым; «Просвещение» не основывалось на логоцентризме, не имело своим следствием тоталитаризм, просто потому, что его — в том виде, как его воссоздавали эти авторы — не было. Было другое Просвещение, но оно не лучше созданного этими теоретиками, просто оно — другое. Для Джозефсона-Шторма, позиционирующего себя как сторонника метода критической теории, значение истории сводится к демонстрации сложности жизни, невозможности сведения ее к рациональным конструкциям и фольклорным сюжетам. В конечном счете, мы можем лишь конструировать нарративы, подчиняющие себе факты, но нам стоит избегать их подчиняющего влияния, в то время как полнота познания событий прошлого зависит от разнообразия нарративов, создаваемых исследователем.

Метод Джозефсона-Шторма — это метод поиска лакун, несостыковок, удивительных фактов и сюжетов, которые не вписываются в сложившийся нарратив о расколдовывании. Из его книги мы узнаем в общем неочевидные вещи: о том, что просветители в своей системе знания предусмотрели место для магии; Макс Вебер посещал оккультный кружок, откуда, возможно, и почерпнул свои представления о расколдовывании; логические позитивисты были убеждены в необходимости исследовать парапсихологические явления; Зигмунд Фрейд был неравнодушен к мистицизму и вдохновлялся трудами Дю Преля; Макс Мюллер и Элифас Леви наделяли сравнительное исследование религии сотериологическим значением; Алистер Кроули высоко оценивал сочинение Фрэзера «Золотая ветвь» и положил его схему «магия-религия-наука» в основу собственной оккультной концепции истории; Вальтер Беньямин и другие представители критической теории испытали серьезное влияние малоизвестного в англоязычном мире мистика и писателя Люд-

вига Клагеса. Книга заслуживает того, чтобы быть прочитанной только ради этих примечательных фактов, и она не претендует на большее — она лишь намечает некий контур, в рамках которого возможно появление нового, альтернативного нарратива истории гуманитарного знания: Джозефсон-Шторм предлагает посмотреть на деятельность известных теоретиков гуманитарного знания через призму истории эзотеризма.

Джозефсон-Шторм, конечно, не говорит о том, что, например, религиоведение обязано своим появлением оккультизму середины XIX столетия. Скорее, он пытается, демонстрируя аналогии между гуманитарными и эзотерическими идеями, размыть границу между ними. В частности, он стремится показать их общий генезис, основа которого в одной примечательной мифологеме, которой и посвящена на самом деле книга Джозефсона-Шторма — это мифологема смерти Бога.

Смерть Бога — это более чем популярный троп в христианстве. Джозефсон-Шторм показывает, что смерть Бога имела значимый параллельный троп — «смерть богов», о которой думали и писали немецкие романтики, размышлявшие об утрате и возможном возвращении мифа. В фокусе его внимания оказывается и другая значимая аналогия — «смерть магии», о которой начали активно говорить оккультисты во второй половине XIX века, заявляя о необходимости ее восстановления. Разбирая историю этого тропа, Джозефсон-Шторм замечает, что идея ухода магических существ из мира людей — это распространенный фольклорный сюжет и, по-видимому, Фрэзер воспользовался им, говоря о современной эпохе как эпохе «смерти магии»: «истории о фейри (*fairy-tales*) содержали в себе протоверсию мифа о расколдовывании» (с. 136). Для автора, впрочем, важно подчеркнуть то, что все эти «смерти» были предшественниками более важной для истории расколдовывания идеи — идеи «упадка религии». Религия умирает и постепенно ее место занимает либо наука, либо магия — так говорили сциентисты и оккультисты во второй половине XIX века.

Неудивительно, что в фокусе внимания Джозефсона-Шторма, в конечном счете, оказывается идея существования «разрыва» и «перелома» в истории: старое умирает и на его месте рождается новое — то, что идет ему на смену. С одной стороны, Шторм однозначно против дискретности исторического мышления — разрывов быть не должно, но с другой — он оговаривается, что без разрывов не бывает и нарративов, в то время как любой великий исторический нар-

ратив, при ближайшем рассмотрении, оказывается мифом. С его точки зрения, чем больше разных нарративов — тем лучше, однако тогда почему же он занялся критикой чужого образа прошлого? Почему новый нарратив обязательно должен возникнуть на руинах старого? Неужели только лишь потому, что для обоснования своей правоты необходимо разгромить оппонента? Или таковы всего лишь законы жанра, согласно которым в повествовании обязательно должен быть рыцарь и должен быть дракон? Боюсь, что здесь методологический либерализм Джозефсона-Шторма, склоняющего нас к мысли о том, чтобы дать возможность существовать всем взглядам и концепциям, подводит его. У меня сложилось впечатление, что Джозефсон-Шторм играет по «научным» правилам, при этом публично их отрицая. Не думаю, что такая позиция достаточно последовательна.

Лично для меня наибольший интерес представляли главы, в которых Джозефсон-Шторм разбирает труды основателей религиоведения, показывая степень их знакомства с эзотерическими учениями эпохи. Зарубежные исследователи обращались к этой теме, и я думаю, что последовательный исторический анализ в этом ключе способен открыть дополнительные — весьма интересные — аспекты становления науки о религии в эту эпоху. Например, Джозефсон-Шторм много времени уделил изучению немецкой идеалистической философии и, как следствие, смог увидеть в религиоведении не только эмпирическую науку, но и сотериологическое предприятие. Он показал, что сравнение оказывается *via regia* не только для религиоведов, но и для оккультистов, и все это, конечно, не без влияния методологии естественнонаучного знания, которое, с одной стороны, налагало на них определенные эпистемологические требования, а с другой было тем, порой незримым, «оппонентом», в борьбе с которым они эмансипировались.

Книга Джозефсона-Шторма представляет собой ценный вклад в историю гуманитарного знания, позволяя оценить теоретические достижения разных авторов через призму истории оккультизма и парапсихологии. Автор показывает, что концепция «расколдовывания» родилась если не в недрах христианского мистицизма, рефлексирующего о смерти Бога, то уж точно в сочинениях немецких романтиков задолго до триумфального шествия позитивизма в середине XIX века. Разные на первый взгляд традиции — академическая и оккультная — пользовались одними и теми же паттернами мышления, в которых нарра-

тив о расколдовывании занимал ключевое место. Книга дает хороший пример критики современных академических стереотипов, которые автор разрушает благодаря хорошему знанию немецкого языка и владению архивными материалами.

Если говорить о недостатках, то большинство из них связаны с концептуальной задумкой автора — он больше действует как литератор, а не как историк. Хотя качество его исторической работы я затрудняюсь оценить, в принципе нет сомнений, что она была выполнена на высоком уровне. Литературный характер его труда вызван, прежде всего, его сознательной концентрацией на конструировании и деконструировании нарратива о расколдовывании. Автор ограничивает себя современной эпохой, обращая внимание читателей на XIX — начало XX века, однако все равно ему не удается избежать некоторой эклектики в своих рассуждениях. Возможно, повторюсь, подобный эклектизм был сознательным приемом автора и обусловлен в целом критическим характером его сочинения, однако мне как с эстетической, так и с теоретической точки зрения не хватило в его тексте концептуальной завершенности.

Например, не до конца ясно, зачем в историческую, по сути, работу вводить доказательства ложности тезиса о «расколдовывании», опираясь на статистический анализ динамики современных религиозных взглядов в США и Европе. Или, например, критика мифа о Просвещении занимает одну главу и иллюстрируется анализом взглядов Фрэнсиса Бэкона. В общем-то историки науки давно знают, что «Бэкон» вовсе не тот Бэкон, которым его рисовала история науки XIX столетия, и вряд ли эпитафия этому отдельному образу способна подорвать логику сторонников критической теории.

Выбранный автором биографический метод, на мой взгляд, недостаточно хорошо сочетается с его концептуальным замыслом критики нарративов. С одной стороны, биография — лучший способ достигнуть конкретности, с другой стороны — автору просто не хватило бы книжного пространства для того, чтобы широко представить читателю биографические материалы всех изученных им авторов. Хотя Джозефсон-Шторм постоянно говорит о том, что он не занимается апологией эзотеризма, складывается впечатление, что он выбирал из биографии авторов события, подходящие для его собственного замысла. Конечно, полезно узнать, что Фрейд не только критиковал оккультизм, но и интересовался им, и также важно знать, что его психология многим обязана кантианской философии, однако достаточно ли

этого для того, чтобы объявить, что Фрейд, возможно, заимствовал свои представления о сознании у оккультистов его эпохи?

Автор, увлеченный анализом языка и биографии, игнорирует мир социальной практики. Даже если ученые и оккультисты пользуются одними метафорами, они объединяются в разные сообщества с различными практиками, нормами и ценностями. Джозефсон-Шторм правильно ставит вопрос о репрессии оккультного в сознании многих ученых, на эту мысль, возможно, его натолкнул факт из его собственной биографии: его мать, известный антрополог Фелицита Гудман (*Felicitas Goodman*), была вынуждена скрывать от академического сообщества свою веру в духов. Однако само наличие такой «репрессии» свидетельствует о существовании социальных сил, от действия которых подобного рода критика, возможно, освободит практиков эзотерики в академии, но вряд ли она нужна тем, кто вполне сознательно придерживается натуралистических взглядов. В конце концов, не все религиоведы убеждены в том, что «священное» и «трансцендентное» являются, по выражению автора, «тенями антропоморфного бога» и тем более не каждый религиовед согласится с тем, что ключом к религии является психология, и, в частности, изучение измененных состояний сознания и феномена мистицизма.

Концептуальная проблема автора заключается в том, что нарратив конструируется как последовательность событий, в котором предыдущее событие влияет на последующее. Джозефсон-Шторм же смотрит на прошлое не как на историю реальных событий, выступающих по отношению друг к другу как причина и следствие, но как на концептуальное поле, в котором выявление причин и следствий автором нарратива играет чисто служебную роль: говорить о влиянии эзотеризма на сциентизм, так же как и об обратном влиянии, с его точки зрения, было бы несколько самонадеянно, так как и оккультисты, и ученые пользовались одними и теми же литературными тропами.

Неудивительно, что при таком подходе автор с трудом видит различия между литературой и историей. Следуя своему замыслу, Джозефсон-Шторм охотно усматривает аналогии, например, между «бессознательным» и «вещью в себе», однако, почему он не говорит о различиях между ними? Так происходит потому, что его работа не претендует на историческую достоверность (да и откуда она может быть, если мы, согласно автору, обречены на миф), а если так — то она представляет собой не более чем изящный скетч того, что

могло бы появиться перед читателем, если бы каждая глава его книги превратилась бы в отдельную книгу. Если следовать логике автора, чтобы создать новый миф, следует положить действительно много сил на литературном поприще: миф по определению требует эпического размаха. Впрочем, Джозефсон-Шторм обещает в ближайшей перспективе представить читателям монографию, специально посвященную Веберу, думаю, что в ней он с большей полнотой и исторической конкретикой сможет выразить свой взгляд на историю гуманитарного знания.

В.С. Раздъяконов

Справочная информация

Авторы

Светлана Белоруссова — научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). svetlana-90@yandex.ru

Ольга Богданова — редактор I категории кафедры зарубежной журналистики и литературы Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия). otheodorova@gmail.com

Екатерина Гришаева — доцент кафедры социальной философии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). ekaterina.grishaeva@urfu.ru

Стюарт Гувер — профессор Колледжа медиа, коммуникации и информации в университете Колорадо в Боулдере; директор Центра медиа, религии и культуры (США). hoover@colorado.edu

Наталья Душакова — научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС) (Москва, Россия). nataliadusacova@gmail.com

Хейди Кэмпбелл — профессор Департамента коммуникаций Техасского университета A&M (США). heidic@tamu.edu

Игорь Кузинер — аспирант департамента истории Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург, Россия). igorkuziner@gmail.com

Мия Лёвхейм — профессор социологии религии в Уппсальском университете (Уппсала, Швеция). mia.lovheim@teol.uu.se

Елена Медведева — доцент кафедры философии, гуманитарных наук и психологии Саратовского государственного медицинского университета им. В.И. Разумовского (Саратов, Россия). fargonom@mail.ru

Даниил Мелентьев — магистрант Школы исторических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). back-in-95@mail.ru.

Андрей Мурашко — аспирант 2-го года обучения Аспирантской школы по философским наукам Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). amurashcko@yandex.ru

Елена Островская — профессор кафедры теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия). e.ostrovskaya@spbu.ru

Софья Рагозина — научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС); лаборант-исследователь Института востоковедения РАН (Москва, Россия). ragozina.grc@gmail.com

Владислав Раздъяконов — старший научный сотрудник Института общественых наук РАНХиГС; доцент Учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Илья Соков — доцент кафедры международных отношений, политологии и регионоведения Волгоградского государственного университета (Россия). sokov@volsu.ru

Елена Степанова — главный научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания Уральского федерального университета; главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург, Россия). stepanova.elena.a@gmail.com

Софья Тихонова — профессор кафедры социальных коммуникаций и кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Саратов, Россия). segedasv@yandex.ru

Андреас Хепп — профессор, руководитель Центра исследований медиа, коммуникации и информации (ZeMKI) Университета Бремена (Германия). andreas.hepp@uni-bremen.de

Валерия Шумкова — ассистент кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). va.shumkova@urfu.ru

Стиг Хьярвард — профессор Департамента медиа и коммуникации, Университет Копенгагена (Дания). stig@hum.ku.dk

Authors

Svetlana Belorussova — Research Fellow at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg, Russia). svetlana-90@yandex.ru

Olga Bogdanova — Editor at the Department of Foreign Journalism and Literature, Lomonosov Moscow State University (Russia). otheodorova@gmail.com

Heidi Campbell — Professor of Communication at Texas A&M University (USA). heidic@tamu.edu

Natalia Dushakova — Research Fellow, Laboratory for Theoretical Folklore Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). nataliadusacova@gmail.com

Ekaterina Grishaeva — Assistant Professor at the Department of Social Philosophy, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). ekaterina.grishaeva@urfu.ru

Andreas Hepp — Professor and Head of Centre for Media, Communication and Information Research (ZeMKI), University of Bremen (Germany). andreas.hepp@uni-bremen.de

Stig Hjarvard — Professor of Department of Media, Cognition and Communication, University of Copenhagen (Denmark). stig@hum.ku.dk

Stewart Hoover — Professor of Media Studies in the College of Media, Communication and Information at the University of Colorado Boulder; Director of the Center for Media, Religion, and Culture (USA). hoover@colorado.edu

Igor Kuziner — PhD Student at Department of History of National Research University "Higher School of Economics" (St.Petersburg, Russia). igorkuziner@gmail.com

Mia Lövheim — Professor of Sociology of Religion at Uppsala University (Uppsala, Sweden). mia.lovheim@teol.uu.se

Elena Medvedeva — Associate Professor at the Department of Philosophy, Human Science and Psychology, Saratov State Medical University named after V.I. Razumovsky (Saratov, Russia). fargonom@mail.ru

Daniil Melentev — MA Student at the School of Historical Sciences, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow, Russia). back-in-95@mail.ru

Andrei Murashko — PhD Student at the Doctoral School of Philosophy, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow, Russia). amurashcko@yandex.ru

Elena Ostrovskaya — Professor at the Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russia). e.ostrovskaya@spbu.ru

Sofya Ragozina — Research Fellow at Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) and Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). ragozina.grc@gmail.com

Vladislav Razdyakonov — Leading Research Fellow, Institute for Social Sciences, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Associate Professor at the Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). azdyakonov.vladislav@gmail.com

Valeriia Shumkova — Assistant Lecturer at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). va.shumkova@urfu.ru

Ilya Sokov — Associate Professor at the Department of International Relations, Political Science and Area Studies, Volgograd State University (Volgograd, Russia). sokov@volsu.ru

Elena Stepanova — Principal Research Fellow, Laboratory of Recognition, Toleration and Multiculturalism, Ural Federal University; Principal Research Fellow, Institute for Philosophy and Law, Ural Branch of the Russia Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia). stepanova.elena.a@gmail.com

Sophia Tikhonova — Professor at the Department of Social Communications and at the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov National Research State University named for N.G. Chernyshevsky (Saratov, Russia). segedasv@yandex.ru

Аннотации

Екатерина Гришаева, Валерия Шумкова. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и *RSST*

В настоящей статье разбираются три основных подхода к исследованию религии и медиа: теория медиатизации, теория медиации и религиозно-социальное формирование технологий (*RSST*). Цель обзора — сравнить эти стратегии исследования религии и медиа, учитывая связь между генезисом каждого подхода, его концептуальным аппаратом, и способами, и границами его применения. Во-первых, мы рассматриваем, как в каждом из подходов концептуализируется отношение религии и медиа. Так, теория медиатизации выводит на первый план изменения религии под влиянием медиа, теория медиации изучает медиа как часть религиозных практик, а *RSST* делает акцент на формировании медиатехнологий религиозным сообществом. Во-вторых, авторы указывают, что описанные подходы основываются на различных трактовках религии, которые определяют уровень, на котором рассматривается отношение религии и медиа. Концептуальный аппарат «институциональной традиции» (в рамках теории медиатизации) и *RSST* лучше приспособлен для исследования институциональных форм религии, другие подходы открыты для изучения как институциональной, так и индивидуально «проживаемой религии». Авторы приходят к выводу, что теоретизация отношения религии и медиа и то, на каком уровне это взаимодействие рассматривается, задают ракурс исследования и способы применения подхода.

Ключевые слова: религия и медиа, медиатизация, медиация, религиозно-социальное формирование технологии, теории среднего уровня.

Стиг Хьярвард. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве

Данный текст — перевод главы Стига Хьярварда из сборника «Медиатизация и религия: скандинавская перспектива». В ней Хьярвард предлагает типологию трех форм медиатизированной религии: 1) «религиозные медиа», 2) «журналистика о религии» и 3) «банальная религия». Если первый тип частично соответствует институциональной религии и может служить трансляции религиозных нарративов в публичное пространство, то в основе двух других форм лежат различные медийные понимания религии. По мнению Хьярварда, в результате медиатизации «религиозные медиа» играют лишь второстепенную роль в конструировании публичного образа религии. В свою очередь, «журналистика о религии» и «банальная религия» могут как провоцировать критику в адрес религиозных институтов, так и укреплять формы индивидуальной религии и религиозный бриколаж.

Ключевые слова: медиатизация религии, секуляризация, религиозные медиа, журналистика о религии, банальная религия.

Мия Лёвхейм. Медиатизация религии: критическая оценка

Большинство социологов религии до сих пор редко рассматривали медиа как пространство формирования религии в современном обществе. В данной статье обсуждается целесообразность использования тезиса о медиатизации религии, предложенного Стигом Хьярвардом, для изучения религиозных изменений в современном западном обществе. Эта концепция вносит вклад в социологию религии, фиксируя связь между свойствами современных массмедиа и секуляризацией. Однако на данный момент ее валидность ограничена узким пониманием того, что такое религия и как она соотносится с модернизацией. В статье предлагаются две отправные точки для развития теории, что позволило бы лучше схватить то, что имеется в виду, когда речь идет о медиатизации религии: во-первых, это понимание религии, которое в большей степени отражает сложность ее современного состояния, и, во-вторых, понимание медиатизации, которое признает агентность религиозных акторов как способных участвовать в формировании медиапространства, а также современного общества.

Ключевые слова: медиатизация, секуляризация, модернизация, медиация.

Андреас Хепп. Исследование коммуникативных фигураций медиатизированных миров в условиях «тотальной медиации»

В ситуации, когда различные медиа в своей совокупности определяют, как мы формулируем наши представления о социальных мирах, нам нужен подход к исследованию медиатизации, который учитывает эту трансмедиальность. Разработка такого подхода в статье начинается с обсуждения «институциональной» и «социально-конструктивисткой» традиций в исследовании медиатизации. Обе традиции сходятся в понимании медиатизации как концепции, которая схватывает взаимосвязь между изменениями в сфере медиа и коммуникации, с одной стороны, и изменениями культуры и общества, с другой стороны. Принимая это за основу, автор интерпретирует роль конкретных медиа как «формирующих сил» (*moulding forces*), то есть как институционализацию и рефикацию коммуникации. Такое концептуальное осмысление дает возможность рассмотреть процесс медиатизации как изменение в трансмедиальных коммуникативных фигурациях, с помощью которых мы конструируем наши медиатизированные миры. Исходя из этого теоретического основания, автор рассматривает два взаимосвязанных способа операционализации, т. е. диахронное и синхронное исследование медиатизации.

Ключевые слова: Теория коммуникации, фигурация, жизненный мир, изменение медиа и коммуникации, медиатизация.

Хейди Кэмпбелл. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии

Настоящий текст — это глава из книги «Когда религия встречается с новыми медиа». Ключевой целью книги является разработка систематическо-

го подхода к исследованию того, как религиозные сообщества взаимодействуют с новыми медиатехнологиями. Эта глава посвящена обсуждению методологического подхода, используемого в книге — подхода религиозно-социального формирования технологий. В ней доказывается, что предшествующие исследования отношения религиозных сообществ с новыми формами медиа часто исходили из понимания последних как «проводника», то есть нейтрального инструмента, или «режима знания», то есть носителя мировоззрения, несовместимого с моральной и духовной жизнью сообщества. Эти подходы часто упускали из виду роль сообществ религиозных пользователей как активных участников процесса согласования и формирования технологий в соответствии с религиозными ценностями и целями. Предлагается альтернативный подход, включающий четыре области для исследования и проблематизации, чтобы более полно понять отношение религиозных сообществ к новым формам медиа.

Ключевые слова: религиозно-социальное формирование технологий, социальное формирование технологий, религиозные сообщества, новые медиа, согласование технологий, моральная экономика.

Стюарт Гувер. Медиация религиозных смыслов и новая религиозная чувствительность

В предлагаемом тексте представлены теоретические предпосылки изучения восприятия медиаконтента религиозной аудиторией. Во-первых, автор рассматривает, как менялись исследования в области медиа и массовых коммуникаций вместе с развитием медиасферы как технологического и социального феномена; в частности, он уделяет внимание религиозным каналам и сервисам, направленным на удовлетворение религиозных и духовных потребностей и целей. Во-вторых, автор рассматривает изменение характера современной религии, в частности, он выделяет категорию «духовного поиска» как ключевое измерение современного религиозного ландшафта. Далее он переходит к анализу того, как различные религиозные типы проявляют себя по отношению к религиозной истории, практике, в ориентации на религиозные традиции и авторитет, а также по отношению к религии/духовности в медиакультуре. Автор утверждает, что развивающийся религиозный/символический рынок можно считать тем пространством, где новый, более специализированный символический и практический материал медиа обретает заинтересованную аудиторию.

Ключевые слова: медиа как символический инструментарий, религиозные искания, восприятие медиа, медиация религии.

Наталья Душакова. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях

Статья посвящена тому, каким образом старообрядцы обеспечивают присутствие своей религии в социальных медиа. Автор анализирует онлайн- и офлайн-практики как дополняющие друг друга, анализируя страницы тех ста-

рообрядческих общин и поселений, в которых до этого проводились полевые антропологические исследования (регион Северо-Западного Причерноморья). Опираясь на теоретические разработки Хейди Кэмпбелл и используя в качестве источников материалы онлайн-наблюдений и полевых исследований, автор рассматривает два способа представления старообрядчества в социальных медиа: 1) цифровой нарратив от имени религиозной общины, который поощряется институционально и является санкционированным способом сделать религию более заметной в публичном пространстве; 2) цифровой нарратив о повседневности населенного пункта со старообрядческим населением, представляющий проживаемую религию (*lived religion*). Несмотря на все различия как в целях, так и в способах подачи информации, в обоих случаях осуществляется конструирование религиозного присутствия в онлайн-пространстве не только непосредственно для своей группы, но и для внешнего окружения.

Ключевые слова: медиатизация религии, социальные медиа, религия в публичном пространстве, цифровой нарратив религиозной общины, проживаемая религия, старообрядцы.

Ольга Богданова. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику

Настоящая статья посвящена анализу предпосылок феномена медиатизации пастырства в Русской Православной Церкви на примере сайтов с вопросами священнику. Медиатизация пастырства исследуется в русле социально-конструктивистской традиции теории медиатизации. Пастырская деятельность онлайн рассматривается как одна из составляющих медиатизированного мира прихода. Медиатизированная коммуникация со священником фомируется на пересечении запроса аудитории, ответа священников на этот запрос и собственного запроса священника. Причины, по которым аудитория и священники выбирают коммуникацию онлайн, исследуются на основе опроса читателей сайта *foma.ru* и священников, которые отвечают на вопросы в разных проектах. На основании их анализа делается вывод о том, что медиатизация пастырства возникает из соединения двух типов мотиваций — продолжения приходской коммуникации в том виде, в котором она удовлетворяет акторов, и преодоление кризисных моментов, которые и аудиторию, и священство не удовлетворяют. Это дает основание говорить о том, что в жизни Русской Православной Церкви наблюдается кризис церковной коммуникации, а ее акторы относятся к нему не пассивно, но ищут возможности его преодолеть. Использование медиа — один из вариантов преодоления данного кризиса.

Ключевые слова: медиатизация, медиатизация религии, медиатизация пастырства, мадиатизированный мир прихода, Православная церковь.

Софья Тихонова, Елена Медведева. *Holy Selfie* в католицизме и православии: сравнительный анализ нового визуального канона

На основе анализа визуального контента, доступного в социальной сети Instagram, в статье рассматривается феномен *holy selfie* как способ выра-

жения религиозной идентичности последователей православия и католицизма. Селфи как способ самопрезентации в сети позволяют верующим фиксировать свою причастность к сакральным местам, персонам, событиям и предметам. Несмотря на неодобрение со стороны православных и католических священников, увлечение селфи становится одним из способов консолидации религиозных сообществ вокруг религиозного опыта. На основе концептуального и методологического анализа научных исследований, посвященных селфи и репрезентации религии в медийном пространстве, контент-анализа 200 селфи, представленных в открытом сегменте Instagram, а также изучения мнения католических и православных священников по отношению к селфи были сделаны следующие выводы. Во-первых, коммуникационная функция и функция памяти в *holy selfie* сливаются. Во-вторых, были выделены два принципиально разных визуальных канона селфи, репрезентирующих православных и католических пользователей. Оба канона, несмотря на стихийность их формирования, подвержены влиянию медийной политики Римско-католической и Русской православной церквей, при этом выполняя свою основную функцию отражения экзистенциальных и коммуникативных потребностей пользователей.

Ключевые слова: религия, селфи, православие, католицизм, коммеморация, медиапамять, канон.

Елена Островская. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в *Facebook* и *Instagram*

В фокусе статьи медиапрактики русскоязычного ортодоксального еврейства о модели соблюдения в условиях секулярной современности. Используя концепцию коммуникативных фигураций, автор исследует коммуникативные переплетения, благодаря которым конструируется паттерн соблюдения евреев, включенных в жизнь русскоязычных ортодоксальных общин постсоветских стран, а также Израиля, США и Западной Европы. Эмпирическое изучение медиарепертуаров членов постсоветских ортодоксальных общин показало, что платформы *Facebook* и *Instagram* используются для участия в коммуникациях закрытых женских групп и раввинских блогов о соблюдении. Коммуникации женских групп ориентированы на тематический фрейм повседневного воспроизведения предписаний скромности, семейной чистоты, еврейского дома и проч. Персональные раввинские блоги о соблюдении вводят в репертуар коммуникаций практики «цифрового иудаизма» — уроки Торы, ежедневный лист Талмуда, «вопросы и ответы» и проч. Анализ медиапрактик женских групп и раввинских блогов выявил коммуникативные связи между ними: тематические пересечения, циркуляцию цифровых историй и взаимные гиперссылки. Коммуникации женских групп и раввинских блогов увязывают членов русскоязычных общин различных стран в транснациональную констелляцию акторов.

Ключевые слова: ортодоксальное русскоязычное еврейство, коммуникативная фигурация, медиапрактики, закрытые женские группы ортодоксальных евреек, раввинские блоги, *Facebook*, *Instagram*.

Андрей Мурашко. Немти и золото: религиозное насилие и семантика наказания в древнеегипетской сказке

В статье рассматривается мотив увечий в связи с наказанием в древнеегипетской сказке и его воплощение в рассказе о паромщике Немти. Отдельно приводятся сюжеты потери частей тела и замены/превращения их в золото. С опорой на труды В.Я. Проппа выстраивается модель события, инициирующая развитие действия в сказке и в мифе. Попутно делается указание на философский аспект мотива увечий (на основании трудов М.М. Бахтина, Ж. Батая и Р. Жирара). Утверждая универсальность схемы события-перехода и исследуемого мотива, автор усматривает в версии Древнего Египта дополнительную смысловую нагрузку в свете археологических находок в гробницах Нового Царства.

Ключевые слова: Древний Египет, волшебная сказка, наказание, насилие, обряды перехода, мумификация, золото.

Даниил Мелентьев. Этнография и эротика в Русском Туркестане

Гендерные исследования — актуальная область исторической науки, однако соответствующих работ применительно к мусульманским окраинам Российской империи еще недостаточно. Настоящая статья посвящена репрезентациям мусульманок в дореволюционном Туркестане. Анализируются практики этнографического описания, игравшие для Российской империи определяющее значение, наделяющие власть знаниями о народах и территориях. Отдельно рассматриваются и сравниваются государственный фотопроект «Туркестанский альбом» и независимое сочинение путешественника Г. Краффта «Через Русский Туркестан», снабженное иллюстрациями мусульманок. Поднимается проблема социальной идентификации мусульманок внешними наблюдателями. Анализируются оценки европейцами морали и нравственности мусульманок, а также влияние пристрастия мужчин к женоподобным юношам (бачам) на сегрегацию женщин.

Ключевые слова: гендерные исследования, культурная история, востоковедение, мусульманки, проституция, бачи, Туркестан.

Игорь Кузинер. «Мы теперь перед собой видим две церкви». Переходы в старообрядчество Белокриницкого согласия и особенности мультиправославного религиозного ландшафта после 1905 года

Данная работа ставит целью исследование той практически уникальной религиозной ситуации, которая сложилась после издания Указа «Об укреплении основ веротерпимости» в 1905 году, когда в одном географическом пространстве Российской империи оказались единовременно легально представлены две полноценные независимые православные структуры. В частности, ниже рассматриваются материалы, касающиеся перехода прихожан господствующей синодальной церкви, а также аффилиатов некоторых беспоповских толков, в старообрядческое поповское Белокриницкое согласие. Мультиправославная ситуация, возникшая после утверждения

начал веротерпимости, пожалуй, впервые в российской истории создала возможность законодательно регулируемой (хотя и достаточно забюрократизированной) смены канонической аффилиации, позволяющей реаффилиату по-прежнему идентифицировать себя как православного христианина. Источниками исследования стали прошения о присоединении к Белокриницкому согласию, ответы на эти прошения и сопутствующие письменные документы, позволяющие представить, по каким законам функционировало подобное плюралистичное пространство, какие факторы заставляли группы и отдельных людей менять аффилиацию и какие канонические коллизии и противоречия возникали на границах православных традиций внутри этого пространства. Обращающиеся имели различное социальное и географическое происхождение, разнообразные религиозные биографии, однако для каждого из них появление легальных оснований для смены религиозной принадлежности стало важным фактором смены аффилиации. Основная гипотеза данной работы состоит в том, что подобная мультиправославная ситуация обеспечивала расширение субъектности религиозного индивида или группы, которые не будучи отягощены законодательными запретами, могли ситуативно, по тем или иным причинам, поменять каноническую аффилиацию.

Ключевые слова: старообрядчество, Белокриницкое согласие, веротерпимость, религиозное обращение.

Елена Степанова. Вера Льва Толстого: тождество состояния и содержания

В статье рассматривается вера Толстого в единстве двух сторон: как состояния ее носителя и как ее содержания и вытекающих из него жизненных принципов. Показано, что Толстой одновременно и в одном и том же отношении был как носителем веры, так и ее исследователем, следовательно, ее адекватная интерпретация возможна только в том случае, если она учитывает принципы, установленные им для самого себя, а не исходит из какого бы то ни было внешнего понимания веры. Рассмотрен, во-первых, процесс артикуляции веры Толстым в многочисленных публицистических произведениях, письмах, дневниках и т.д. на протяжении тридцати лет жизни, во-вторых, проанализированы особенности ее трансляции и возникающие в связи с этим проблемы. Показано тождество состояния и содержания веры Толстого и ее сугубо индивидуальный характер. Сделан вывод о значении толстовского понимания веры для нас сегодня.

Ключевые слова: Лев Толстой, вера, христианство, ненасилие, толерантность, индивидуализм.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide
2(38) 2020
Established in 1968.
Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.
The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
Indexed in *Scopus, Web of Science* and *ATLA Religion Database.*
Address:
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"
84, Vernadskogo pr.
119606 Moscow. Russia
E-mail: religion@ranepa.ru
Web-site: www.religion.ranepa.ru/?q=en

Editorial Staff: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

Editorial Board: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

International Council: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Euguenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2 2020 [38]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84

ISSN 2073-7203
9 772073 720000